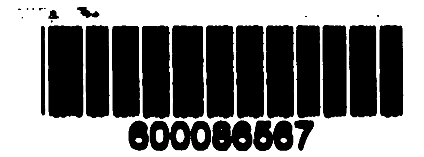
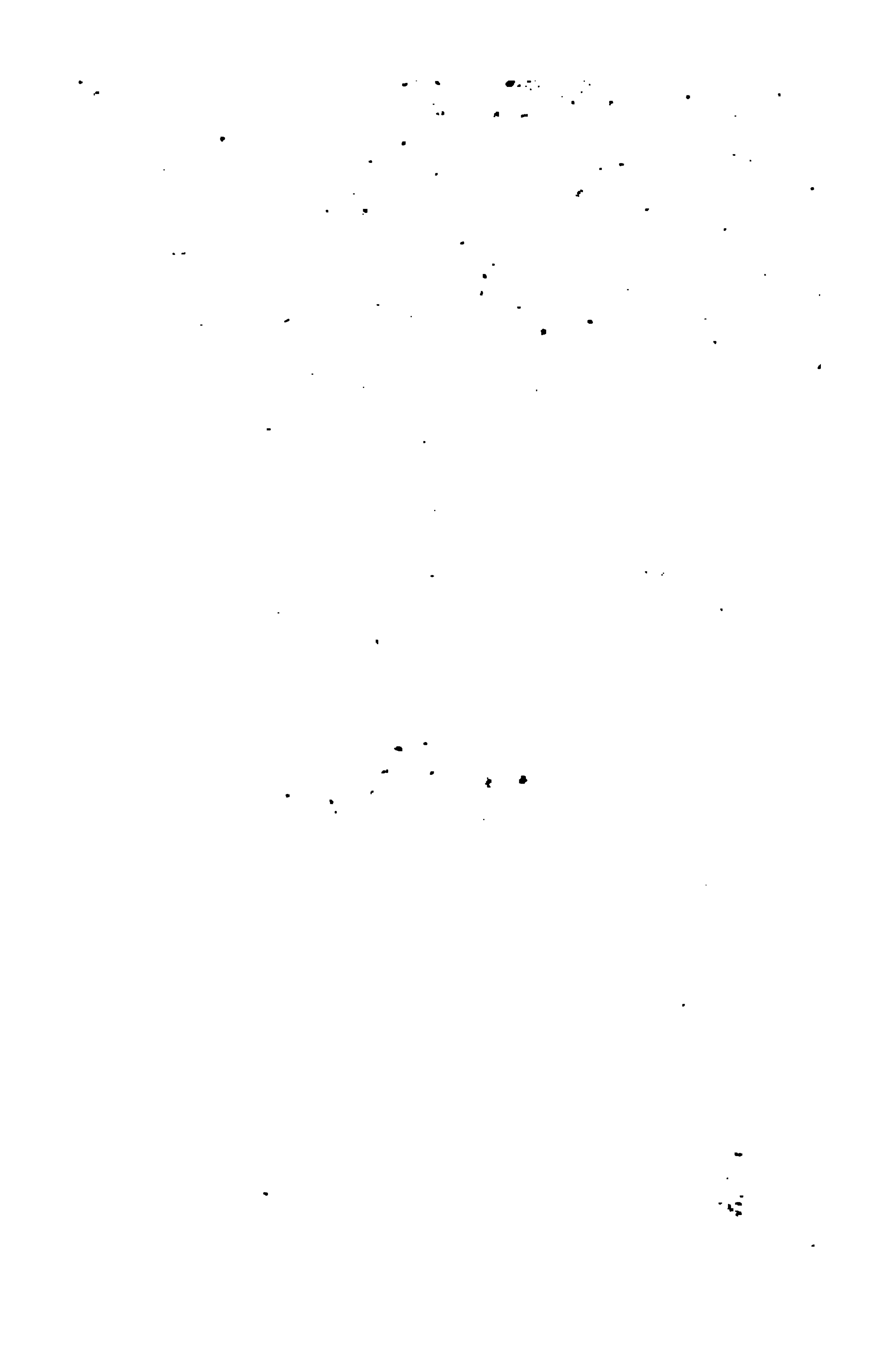
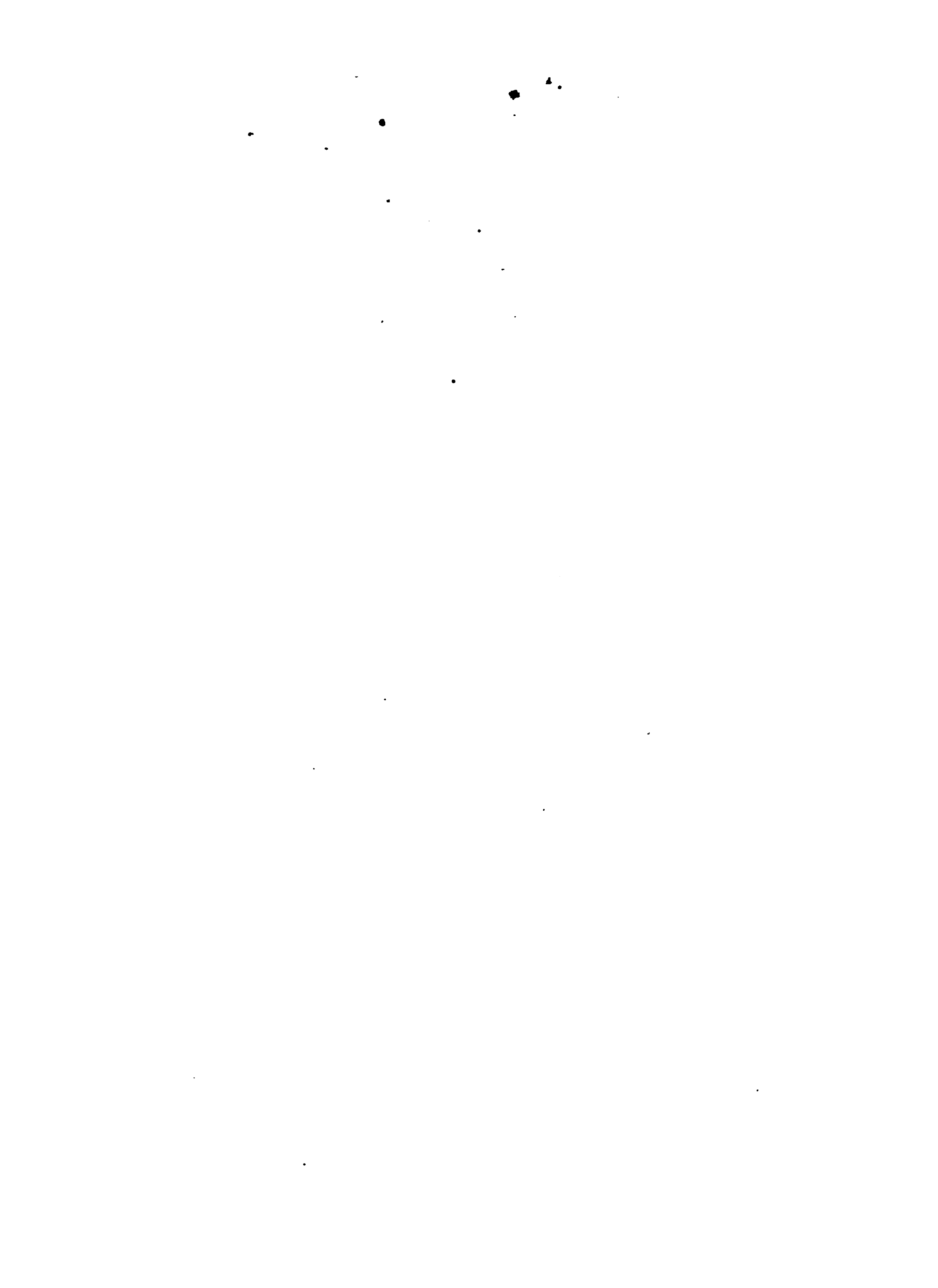










Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
von Thales bis auf die Gegenwart.

Erster Theil.

Die vorchristliche Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Berlin 1863.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.

(Zimmerstrasse 84. 85.)

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

der vorchristlichen Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Berlin 1863.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Zimmerstrasse 84. 85.)

Vorwort.

Zur Abfassung eines Grundrisses der Geschichte der Philosophie habe ich mich vornehmlich durch den mir von der Verlagshandlung geäusserten und zugleich mich selbst erfüllenden Wunsch bestimmt gefunden, einem offenbaren Bedürfniss der Studirenden entgegenzukommen, für welches seit dem Veralten des Tennemann'schen Compendiums wenig geschehen ist.

Eine Fülle von Material — nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche — soll in diesem Grundriss in concisester Form dem Leser geboten werden, damit der mündliche Vortrag zur freien dialektischen Entwickelung der philosophischen Gedanken einen um so unbeschränkteren Spielraum gewinne. Von den zahlreichen Streitfragen, welche noch gegenwärtig die Forscher beschäftigen, sind die wichtigsten in soweit, als die Form des Grundrisses es zuliess, erwähnt worden. In der Angabe der neueren Litteratur habe ich mir Annäherung an Vollständigkeit, in der Angabe der älteren aber eine zweckmässige Auswahl des noch nicht ganz Veralteten zur Aufgabe gesetzt.

Von dem gegenwärtig verbreitetsten Lehrbuche, der Schwegler-schen „Geschichte der Philosophie im Umriss" (Stuttgart 1848 u. ö.), unterscheidet sich das vorliegende Werk durch das Bestreben, nicht nur die allgemeine Tendenz der philosophischen Systeme scharf und klar zu

charakterisiren, sondern auch auf die von den verschiedenen Philosophen in den einzelnen Zweigen der Philosophie aufgestellten Hauptlehren näher einzugehen und zugleich die bei Schwegler ganz ausgeschlossenen — und auch in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" (hrsg. von C. Köstlin, Tübingen 1859) nur sporadisch gegebenen — litterarischen Notizen mitzutheilen.

Mit der didaktischen Verwerthung der Resultate der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiete der Philosophie der Griechen habe ich in einzelnen Partien den wissenschaftlichen Zweck zu vereinigen gesucht, mich auch hier nach Möglichkeit an dem Werke der Forschung selbst zu betheiligen.

Eine Ergänzung des vorliegenden Grundrisses der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit durch einen gleichartigen Grundriss der Geschichte der Philosophie der christlichen Zeit gedenke ich nächstens zu veröffentlichen.

Königsberg, im August 1862.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie der vorchristlichen Zeit.

Die Philosophie der Griechen.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie oder die Vorherrschaft der Kosmologie.

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker oder die Begründung und Vorherrschaft der Anthropologie als der Lehre von dem denkenden und wollenden Subject (Logik und Ethik).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger oder die Vorherrschaft der Theosophie.

Anhang.



Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. **Der Begriff der Philosophie** ist historisch aus den Begriffen geistiger Auszeichnung überhaupt und insbesondere theoretischer Bildung hervorgegangen. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt, und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in mannigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

Die Worte: *φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν* finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Das Wort *σοφίη* gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλίης σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei Herodot heisst *σοφὸς* ein Jeder, der sich durch irgend eine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervorthut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I, 29 u. ö.) als *σοφισταὶ* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein *σοφιστής*. Die Composita *φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* lassen sich zuerst bei Herodot nachweisen. Herod. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, dass du *φιλοσοφέων* (Bildung suchend) viele Länder um der Betrachtung willen durchwandert hast; ebend. I, 50 wird *φιλοσοφία* auf die Kenntniss der Gestirne bezogen. Thucydides lässt (II, 40) den Perikles in der Grabrede sagen: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*, wo *φιλοσοφεῖν* das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst **Pythagoras** mit dem Worte *φιλοσοφία* bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3) und Diogenes Laërtius (I, 12; VIII, 8) vorfinden, stammt von Heraklides dem Pontiker, einem Schüler Plato's, her. Cicero lässt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos). Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigefügt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Ob die Erzählung historische Wahrheit habe, ist ungewiss; schon Meiners (Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Bd. I, S. 119) und neuerdings Haym (Allgem. Encycl. der Wiss. u. Künste, h. v. Ersch u. Gruber, III, 24, Leipz. 1848, S. 3), Zeller (Philos. der Griechen, 2. Aufl., Bd. I, 1856, S. 1) und Andere haben daran gezweifelt; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Uebertragung eines Platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras. **Philolaus** der Pythagoreer gebraucht zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntniss der Ordnung, die im Weltall herrsche, nicht das Wort *φιλοσοφία*, sondern *σοφία* (Stob. Ecl. I, 23; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.). Die Naturphilosophen, welche das All *κόσμος* nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heissen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) *σοφισταί*, bei Plato (Gorg. p. 508 A) *σοφοί*, ohne irgend eine Andeutung, dass die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten heissen wollen.

Sokrates nennt sich im Xenophontischen Convivium (I, 5) *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας*, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien findet sich *σοφία* häufig, *φιλοσοφία* selten. Nach Mem. IV, 6, 7 ist *σοφία* mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk; das Grösste haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschreiben, da er auch in der von Plato aufgezeichneten Apologie (p. 20 u. 23) wiedererscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (*σοφὸς*) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. Hiernach hat Sokrates den Ausdruck *φιλοσοφία* zwar schon gebraucht, aber noch nicht eigentlich als Terminus. Da seine Weisheit das Bewusstsein des Nichtwissens war, nicht das der stufenweisen Annäherung an die Wahrheit, und da ihm die Weisheit im vollen positiven Sinne für unerreichbar galt, so konnte er nicht wohl terminologisch das Streben nach der Weisheit, die *φιλοσοφία*, als seine Lebensaufgabe bezeichnen; so weit aber die Weisheit ihm als zugänglich erschien, konnte er sich auch der Worte *σοφὸς* und *σοφία* (*ἀνθρωπίνη*) bedienen. Erst bei **Sokratikern** scheint *φιλοσοφία* zum Terminus geworden zu sein. Bei Xenophon werden (Memor. I, 1, 19) solche Männer erwähnt, die zu philosophiren behaupten (*φάσκοντες φιλοσοφεῖν*), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des **Antisthenes**, zu verstehen ist.

Plato spricht an mehreren Stellen (Lysis p. 218 A; Phaedr. p. 278 D; Conviv. p. 203 E) den Gedanken aus, welchen Heraklides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, dass Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (*φιλόσοφος*) zu sein; im Lysis und im Conviv. wird der Gedanke so ausgeführt, dass weder der, welcher schon weise (*σοφὸς*) sei, noch auch der Ungelehrige (*ἀμαθὴς*) philosophire, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den (wahrscheinlich spät verfassten) Dialogen Sophistes (p. 217 A) und Politicus (p. 257 A, B), wo im Sinne einer aufsteigenden Rangordnung *ὁ σοφιστής*, *ὁ πολιτικὸς* und *ὁ φιλόσοφος* zusammengestellt werden. Die Philosophie ist nach Plato (Euthydem. p. 288 D) *κτῆσις ἐπιστήμης*, und die Weisheit selbst (*σοφία*) ist (nach Theaetet. p. 145 E) identisch mit der *ἐπιστήμη*. Das Wissen (*ἐπιστήμη*) geht auf das Ideelle als auf das, was wahrhaft ist, die Mei-

nung oder Vorstellung (δόξα) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (de rep. V, p. 477 A). Demgemäss definirt Plato (de rep. V, p. 480 B): *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον*, oder (de rep. VI, p. 484 A): *φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι.* In einem weiteren Sinne fasst Plato den Begriff der Philosophie so, dass auch die positiven Wissenschaften unter denselben fallen. Theaet. p. 143 D: *περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.*

Denselben Doppelgebrauch des Wortes finden wir auch bei Aristoteles. Zur *φιλοσοφία* im weiteren Sinne (Metaph. VI, 1), wofür selten (Metaph. XI, 4 fin.) *σοφία* vorkommt, d. h. zur Wissenschaft überhaupt, gehört auch die Mathematik und Physik und Ethik und Poëtik; die *φιλοσοφία* im engeren Sinne aber (Metaph. XI, 4), die Aristoteles in der Regel näher als *πρώτη φιλοσοφία* (Metaph. VI, 1; XI, 4) oder als *σοφία* (Metaph. I, 2) bezeichnet, ist ihm diejenige Doctrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*, Metaph. VI, 1), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein, gerichtet ist, also die obersten Gründe oder Principien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existirenden betrachtet. Metaph. I, 2: *δεῖ γὰρ ταύτην τὴν ἐπιστήμην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* Den Plural *φιλοσοφίαι* gebraucht Aristoteles theils in dem Sinne: philosophische Doctrinen (Metaph. VI, 1, wo die *μαθηματική, φυσική* und *θεολογική* als die drei *φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ* bezeichnet werden), theils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophirens (Metaph. I, 6: *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία*).

Die Stoiker definiren (nach Plutarch. de plac. philos. I, prooem.) die Weisheit (*σοφία*) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (*φιλοσοφία*) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vergl. Senec. Epist. 89, 3: philosophia sapientiae amor et affectatio; ibid. 7: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie sich bis auf die neuere Zeit hin immer wieder an die angeführten angelehnt haben und desshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der Leibnitzisch-Wolffischen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant; (ebend. § 29:) philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der Aristotelischen verwandt, unterscheidet sich aber von derselben durch Hervorhebung der genetischen Ursachen (causae efficientes) und durch Weglassung der von Aristoteles in den Begriff der *πρώτη φιλοσοφία* aufgenommenen Bestimmung, dass die *ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι* die *πρῶται* sein müssen, so dass Wolff einen weiteren Begriff der Philosophie erhält, worin aber wiederum (wie bei Plato und Aristoteles, sofern diese *φιλοσοφία* im weiteren Sinne als mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften (insbesondere gegen die mathematischen) fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant theilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntniss überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letztere wiederum in die mathematische (Vernunft-

kenntniss aus der Construction von Begriffen) und die philosophische (Vernunfterkenntniss aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definirt (Einl. in die Philos. § 4 A) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist theils Verdeutlichung, theils Berichtigung, theils Ergänzung durch Werthbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Aesthetik. (Die Aesthetik im Herbartschen Sinne umfasst theils die Ethik, theils die Aesthetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist; den weiteren Begriff würde der freilich von Herbart nicht gebrauchte Ausdruck Timologie bezeichnen.)

Nach Hegels formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwickelung.

Auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, kann die oben aufgestellte Definition der Philosophie Anwendung finden, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Principien gerade der Wissenschaft von den Principien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Principien reducirt.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (wie namentlich die in neuester Zeit zu einer gewissen Geltung gelangte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes), entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie und würden sich zu Normen einer geschichtlichen Darstellung derselben jedenfalls nicht eignen.

§ 2. Die Geschichte im objectiven Sinne ist der Process der zeitlichen Entwickelung der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjectiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte ἱστορία und ἱστορεῖν bezeichnen, da sie von εἰδέναι stammen, nicht die Geschichte im objectiven Sinne, sondern die subjective Thätigkeit des Erforschens der Thatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objective Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesammtentwickelung von wesentlicher Bedeutung ist. Die Entwickelung lässt sich definiren als die successive Realisirung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen.

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maassstabe das Gesammtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein Jeder auch ohne das historische Bewusstsein; aber durch dieses wird sein Gewinn umfassender und gediegener. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflectirende und speculative eingetheilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des Stoffes, oder der Prü-

fung der Glaubhaftigkeit der Ueberlieferung, oder des Strebens nach dem Verständniss der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische, genetische und philosophische bestimmen. Die genetische Betrachtung geht auf den Causalzusammenhang der historischen Ereignisse. Die philosophische Würdigung, welche das Wesen, die Bedeutung und den Werth der historischen Erscheinungen zu ermitteln sucht, findet den Maassstab entweder in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, oder in der eigenen Tendenz des zu beurtheilenden Objectes, oder endlich in der Gesammtentwickelung, welcher sowohl das historische Object, als auch das Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, jedes auf seiner Stufe, als ein integrirendes Moment angehört; es unterscheiden sich hiernach die materiale, die formale und die speculative Würdigung. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Die Geschichtschreiber der Philosophie im späteren Alterthum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der blossen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Causalzusammenhang und in den Werth der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesammtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Plato und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch nach den grossen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwickelungsgeschichte dem Verständniss zu erschliessen streben, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjective Würdigung nach dem unmittelbar als Maassstab angelegten philosophischen System des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Kantianer (namentlich durch Tennemann), die formale Kritik durch Schleiermacher und seine Nachfolger, die speculative Betrachtung endlich durch Hegel und seine Schule geübt worden.

Die vielverhandelte Frage, ob der Inhalt der Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewusstseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, dass beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der Einzelne vor seiner Bekanntschaft (oder doch vor seiner genaueren Vertrautheit) mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll durch dieses Studium erhöht und geläutert werden; darnach aber muss umgekehrt das bereits mittelst der Geschichte durchgebildete philosophische Bewusstsein für ein tieferes und wahreres Verständniss der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Die zuverlässigsten und ausgiebigsten Quellen der Geschichte der Philosophie bilden die auf uns gekommenen eigenen Schriften der Philosophen, demnächst die erhaltenen Fragmente, sofern deren Echtheit gesichert ist. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, sind diejenigen für die gesichertsten zu halten,

welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, demnächst die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen, (oder des sogenannten „Zeugen“) nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeusserungen in diesem Zusammenhange eine unerlässliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge“ schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniss der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Werth der Hülfsmittel zur Erlangung der Kenntniss und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich theils nach dem Maasse der Genauigkeit in der Mittheilung und Schärfe in der Prüfung des Materials, theils nach dem Maasse der Einsicht, mit welcher dieselben aus der Gesammtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausheben und sowohl den Zusammenhang des einzelnen Systemes in sich, als auch die Entwickelungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpuncte darlegen.

Von den Schriften der altgriechischen Philosophen, welche der vorsokratischen Zeit angehören, sind uns nur Fragmente erhalten; die Schriften des Plato sind noch vollständig vorhanden; ferner sind die wichtigsten Schriften des Aristoteles und gewisse Arbeiten, die der Stoischen, Epikureischen, skeptischen und neuplatonischen Schule angehören, auf uns gekommen. Die Hauptwerke der meisten Philosophen der christlichen Zeit besitzen wir in zureichender Vollständigkeit.

Von Gesammtwerken über die Geschichte der Philosophie mögen hier die folgenden Erwähnung finden:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. III. 1701; in's Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711. (Stanley referirt nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so dass jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schliesst sich Stanley eng an das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte an.)

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpuncte aus, als eine historische Kritik der Treue der Ueberlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Uebersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I-III, Paris 1730—36. (Umfasst auch die neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, Fragen aus der philosophischen Historie, 7 Bände, Ulm 1731—36. Ejusdem Historia critica philosophiae, 5 voll., Lips. 1742—44. Ejusdem Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae, Lips. 1747. (Brucker setzt oft die Lehren der alten Philosophen in die Leibnitzisch-Wolff'sche Reflexionsform um und stattet sie mit Argumentationen aus, an welche die alten Denker nicht gedacht haben.)

Dietr. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791-97. (Unter der „speculativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das speculative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremdartig. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der Kantischen Philosophie. Sein Standpunct ist der durch Locke'sche Elemente modificirte Leibnitzisch-Woff'sche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurtheilung der Systeme. Freilich hat sein Verständniss derselben seine Schranken.)

Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. bis 12. Stück, Jena 1791—99.

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie, 6 Bde., Gött. 1800—1805. (Enthält manche schätzbare Auszüge aus seltenen Werken.)

Degerando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, Tom. I-III, Paris 1804; 2. edit. Tom I-IV, Paris 1822—23. In's Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—7.

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bände, Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bände berechnet. Der 12. Bd. sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie von Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Baco bis auf Kant behandeln. Tennemann's Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch zahlreiche Missverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom Kantianischen Standpuncte aus beruhen. Im Urtheil wird der Maassstab der Kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon principiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwickelung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft" nicht fehlt.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. (Ein Verständniss der Systeme kann diese compendiarische Darstellung nicht begründen; doch ist sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren sehr brauchbar; besonders schätzbar sind die vielleicht nur allzu zahlreichen litterarischen Angaben, in welchen Tennemann sich nicht eine zweckmässige Auswahl, sondern Vollständigkeit zur Aufgabe setzte.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—40. (Der Standpunct ist ein modificirter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunct ist der Schellingsche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—23. 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850. (Der Standpunct ist der Schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht die äusserste Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte.

Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Gotha 1828—30. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, 5. Aufl. 3 Bde., Jena 1858. (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Styl und Geist der Philosophen, von denen er handelt.)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53; Bd. I-IV in neuer Auflage 1836—38. (Das Werk geht bis auf Kant ausschliesslich; zur Ergänzung dient die Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Hamburg 1850. Der Standpunct ist im Wesentlichen der Schleiermachersche. Ritter will, von den Thatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes" darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpuncte eines bestimmten Systems aus urtheilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwickelungsweisen der Vernunft".)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlass herausgegeben worden (in den Werken III, 4, a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriss, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hat, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bände (Werke, Bd. XIII-XV), Berlin 1833—36; 2. Aufl. 1840—42. (Der Standpunct ist der bereits oben, § 3, charakterisirte der speculativen Betrachtung. Doch erscheint bei Hegel der berechtigte Grundgedanke einer stufenweisen Entwickelung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Ueberspannung vermöge folgender Annahmen:

a. dass eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesammtentwickelung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrthum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der factischen Gestalten von den idealen Entwickelungsnormen (insbesondere manche zeitweilig herrschende Reactionen und andererseits falsche Anticipationen) begründen;

b. dass mit dem Hegelschen System der Entwickelungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluss gefunden habe;

c. dass naturgemäss die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpuncte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein (Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128) oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie (ebend. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff.) ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

Jul. Braniss, Geschichte der Philosophie seit Kant, erster Band., Breslau 1842. (Der erste, bisher allein erschienene Band ist eine speculative Uebersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter.)

Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Leipz. 1838—1841. (Hegelscher Standpunct.)

Christoph Wilh. Sigwart, Geschichte der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1844.

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart 1848, 4. Aufl. 1860. (Enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpuncte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doctrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.)

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1 Bd.: Die griechische Philosophie. 1. Abth. Bis auf Sokrates. 2. Abth. Von Sokrates bis zum Abschluss. Regensburg 1852—53.

Ludw. Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853.

G. H. Lewes, biographical history of philosophy, from its origin in Greece down to the present day, London 1857, neue Aufl. 1860.

M. Nourisson, tableau du progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu' à Leibnitz, Paris 1858; 2. édition, 1860.

Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen (vom Alterthum bis auf die Neuzeit) sind besonders folgende bemerkenswerth:

Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, Lips. 1705.

Polz, fasciculus comm. metaphysicarum 1737. (Besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung.)

Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800.

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, 2 Bde., Leipz. 1794—95.

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823.

Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipz. 1808.

Leop. v. Henning, die Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1824.

Emil Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bände, Tübingen 1857—59.

P. Janet, histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858.

Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie. Erster Band, Gesch. der Kategorienlehre. Zweiter Band, vermischte Abhandlungen. Berlin 1846—55.

K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I: Die Entwickelung der Logik im Alterthum. Bd. II: Die Logik im Mittelalter. München 1855—61.

Rud. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858.

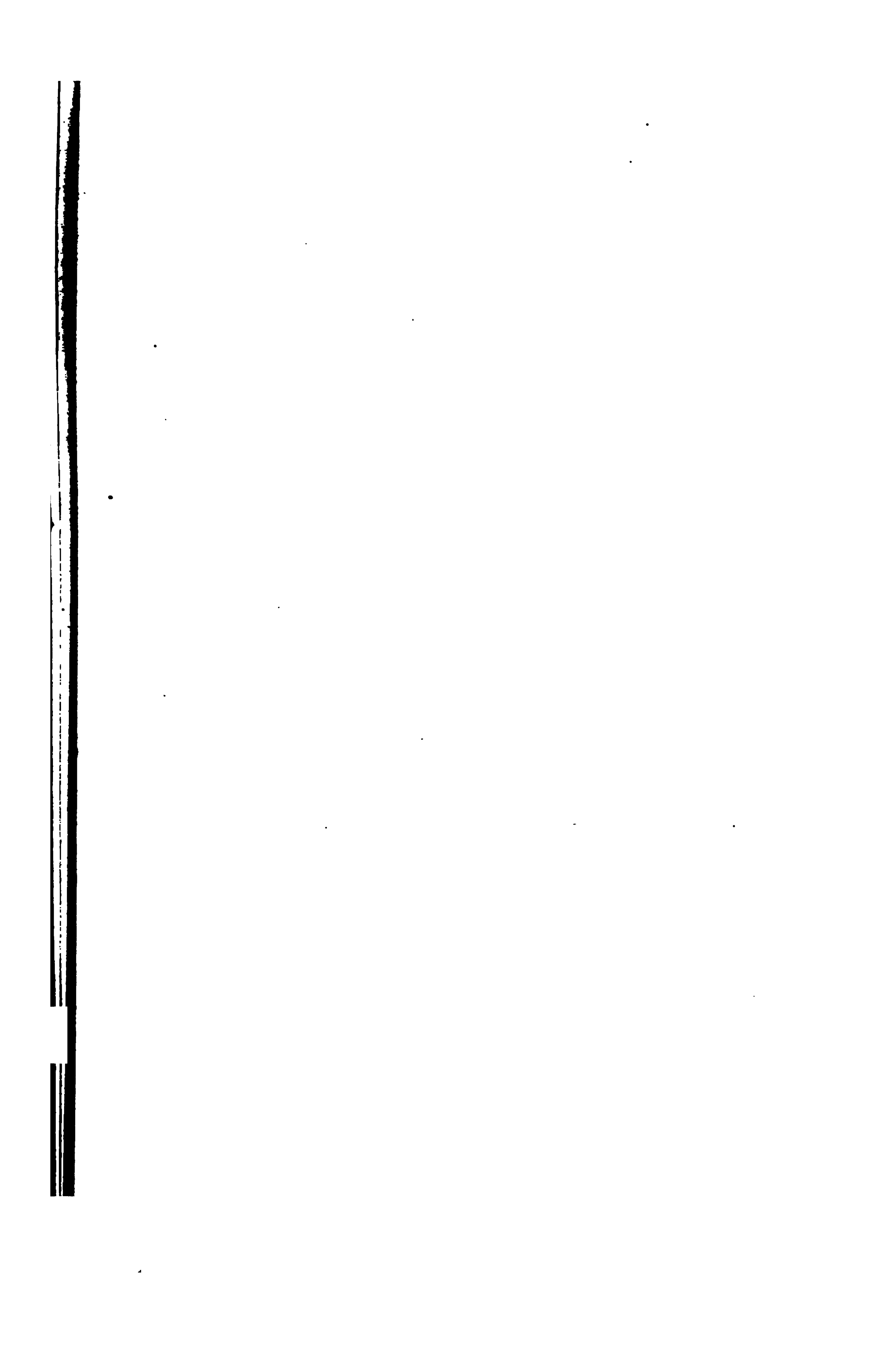
Ausserdem finden sich mehr oder minder reichhaltige Angaben zur Geschichte der philosophischen Doctrinen in den vorzüglichsten systematischen Darstellungen derselben, wie namentlich in Stahls „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" (2 Bde., 1. Aufl., Heidelberg 1830—37; der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie", 3. Aufl. 1856, ist der kritischen Betrachtung der Geschichte gewidmet); ferner behandelt der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, ausführlich die Geschichte der Theorien im classischen Alterthum; viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Werke von Warnkönig, Hinrichs, Linz, Trendelenburg und Anderen, die Ethik und die Religionsphilosophie von Imm. Herm. Fichte etc.

Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Litteratur der Philosophie. 1. Abth.: Die Litteratur der Litterargeschichte und Geschichte der Philosophie. Erlangen 1798.

Ersch und Geisler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Litteratur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit. Dritte Aufl., Leipz. 1850.

Der (oben angeführte) Grundriss der Geschichte der Philosophie von Tennemann, ergänzt von Wendt, enthält eine sehr reichhaltige Angabe der Litteratur, die in der neuesten Auflage bis zum Jahr 1829 reicht.

Die Philosophie der vorchristlichen Zeit.



§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Alterthums lässt sich die vergleichsweise noch unmittelbare und des vollen Bewusstseins von dem Gegensatze und von der Ueberwindung des Gegensatzes ermangelnde Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Alterthums, wie einer jeden Periode, theilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Nothwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichsten Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der grossen Perioden des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die Hegelsche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behuf anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwickelung überhaupt gründen und bei einem historischen Ueberblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäss und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, dass die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewusstseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens und bereitet neue Bildungen vor, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen.

§ 6. Die Philosophie als Wissenschaft konnte weder bei den durch Kraft und Muth hervorragenden, aber culturlosen nordischen Völkern, noch auch bei den für die Elemente höherer Cultur zwar empfänglichen, aber dieselben vorwiegend in passiver Hingegebenheit bewahrenden Orientalen, sondern nur bei den beide Seiten harmonisch in sich vereinigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, den politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Productivität sich betheiligt.

Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von

philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen so ganz verschmolzen, dass die Mittheilung füglich der Religionsgeschichte überlassen werden darf. Dazu kommt, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des altorientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und ungesichert ist. Es dürfte angemessen sein, in diesem „Grundriss" von der sogenannten „orientalischen Philosophie" abzusehen. Doch mögen hier einige litterarische Angaben folgen.

Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Commentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler; — die Weda's, das Gesetzbuch des Menu, die epischen Gedichte Ramajana und Mahabharata, die Sakontala des Dichters Kalidasas, die Purana's oder Theogonien, die alten Commentare; — Zoroasters Zendavesta etc.) müssen uns auch als Quellen der Kenntniss ihrer philosophischen Speculationen dienen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Leipzig und Darmstadt 1810—12; 2. Ausg. 5 Bände, 1820 ff.

K. Jos. Hieron. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Bd. I, Abth. 1—4: die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande, Bonn 1827—34.

Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846. (Der erste Band geht auf die Speculationen der Perser und Aegypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie.)

Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2 Bde., Breslau 1852—53.

Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1844.

L. A. Martin, histoire de la morale, I: la morale chez les Chinois, Paris 1859.

Colebrooke, Essays on the Vedas, und: on the philosophy of the Hindus, in seinen: Miscellaneous Essays I, p. 9—113; 227—419, London 1837, deutsch theilweise von Poley, Leipzig 1847; neue Aufl. der Ess. on the rel. and philos. of the H., London 1858.

A. W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. θεσπέσιον μέλος, sive Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatiae episodium. Text. rec., adn. adj., Bonn 1823.

W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826. (Vergl. Hegels Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern für wiss. Kritik 1827, Art. II.)

Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832. Vergl. dessen: Ind. Alterthumskunde, I-III, Bonn 1847—58.

Othm. Frank, die Philosophie der Hindu. Vädanta Sara von Sadananda, sanskrit und deutsch, München 1835.

Roth, zur Litteratur und Geschichte des Weda, 3 Abhandl., Stuttgart 1846.

Weber, indische Studien, Bd. I-IV, Berlin 1849—58; indische Litteraturgeschichte, Berlin 1852; indische Skizzen, Berlin 1857.

J. Mullens, the religious aspects of Hindu philosophy, London 1860.

T. Foulkes, the elements of the Vedantic philosophy, London 1860.

Eug. Burnouf, introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844.

W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur. Aus dem Russischen übersetzt, 1. Theil, Leipz. 1860.

J. G. Rhode, die heilige Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankf. a. M. 1820.

Martin Haug, die fünf Gatha's des Zarathustra, Leipz. 1859-60.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen liegen theils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, theils in Berichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen dieses Stoffes haben sich fortschreitend von blossen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren philosophischen Verständniss erhoben.

Die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Plato und Aristoteles sind nicht blosse Berichterstattungen in historischer Absicht, sondern dienen dem Zweck der Ermittelung der philosophischen Wahrheit. Plato entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter; Aristoteles verfährt mehr mit realistischer Genauigkeit im Ganzen und Einzelnen und entfernt sich nur mitunter durch seine Reduction älterer Anschauungsweisen auf seine eigenen Kategorien von der vollen historischen Strenge. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf blosse Berichterstattung im Allgemeinen nicht den Vorzug einer grösseren Treue zu verleihen, weil ihnen theils die genaue Quellenkenntniss, theils und noch mehr die volle Befähigung zum reinen Verständniss älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Plato charakterisirt in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit und des Parmenides, des Empedokles, des Anaxagoras, der Pythagoreer, des Protagoras und Gorgias und anderer Sophisten, dann vor allem die des Sokrates und auch einzelner Sokratiker. Neben ihm ist für die Sokratik Xenophon (Memorabilia, Convivium etc.) die bedeutendste Quelle. Aristoteles befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und giebt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie" (Metaphysik) eine kritische Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Plato (Metaph. I, c. 3—10). An vielen Stellen berichtet Aristoteles auch von Plato's „ungeschriebenen Lehren" nach dessen mündlichen Vorträgen. Eigene kleine Schriften, die Aristoteles über die Lehren einzelner früherer Philosophen aufgesetzt hatte, haben sich nicht erhalten; doch finden wir bei den Commentatoren noch manche daraus geschöpfte Angaben. Das Gleiche gilt von Schriften des Theophrast über ältere Philosophen.

Von Platonikern haben namentlich Speusippus, Xenokrates und Heraklides der Pontiker (von Sinope), später besonders Klitomachus (um 140 vor

Chr.), von Aristotelikern ausser Theophrast auch Eudemus, Aristoxenus, Dikäarch, Klearch, Strato und Phanias aus Lesbos theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils historische Schriften allgemeineren Inhaltes oder Schriften zur Geschichte bestimmter Wissenschaften verfasst, worin stellenweise auch Angaben zur Geschichte der Philosophie sich fanden. Auch Epikur und sein Schüler Metrodorus, ferner die Stoiker Sphärus, Chrysippus, Panätius und Andere haben über philosophische Lehren und Werke geschrieben. Wir besitzen von allen diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr.

An die Aufzeichnungen jener Männer haben sich die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptolemäus Philadelphus (reg. 284—247 v. Chr.) legte die Alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden, wobei jedoch auch wohl nicht wenige untergeschobene Schriften Aufnahme fanden. Kallimachus aus Cyrene (um 260 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Aristophanes von Byzanz (um 240 vor Chr.), sein (und des Zenodotus) Schüler, stellte die Platonischen Dialoge theils in Trilogien, theils einzeln zusammen. Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolemäus Euergetes (reg. 247—222) die Aufsicht über die Alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (*περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*) und stellte chronologische Untersuchungen an, worauf, wie es scheint, Apollodorus fusste in seiner um 140 v. Chr. verfassten Chronik, aus welcher wiederum Diogenes Laërtius und Andere einen grossen Theil ihrer Zeitangaben entnommen haben. Ueber das Leben und die Folge der Philosophen und über ihre Lehren schrieben ausser Eratosthenes noch mehrere andere Gelehrte, namentlich Duris von Samos (um 270 v. Chr.), Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr.), Hermippus von Smyrna (um 220 v. Chr.), Sotion (um 200 v. Chr.: *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*), Sosikrates (um 180 v. Chr.), Satyrus (um 160 v. Chr.), Apollodorus (um 140 v. Chr.) und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla). Demetrius Magnes, ein Lehrer des Cicero, verfasste eine kritische Schrift „über gleichnamige Schriftsteller", woraus Diogenes Laërtius manche Angaben geschöpft hat. Didymus Chalcenterus (in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.) scheint auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als Sammler von Aussprüchen gearbeitet zu haben.

Unter den auf uns gekommenen Schriften Späterer sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung die Schriften des Cicero, des Seneca, des Historikers und Platonischen Philosophen Plutarch, des Arztes Galenus (131—200 n. Chr.), des Skeptikers Sextus (der als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt zu werden pflegt), das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte (in Cilicien), die Schriften mehrerer Neuplatoniker und Commentatoren des Aristoteles, und einiger Kirchenlehrer, insbesondere des Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Origenes (contra Celsum etc.) und Eusebius (praeparatio evangelica). Bei Cicero finden wir eine ziemlich genaue Kenntniss der gleichzeitigen und nächstvorangegangenen philosophischen Richtungen, aber nur ein sehr unzulängliches Verständniss der älteren griechischen Speculation. Höheren Werth haben die meisten historischen Angaben der Commentatoren des Aristoteles, da sie theils auf damals noch erhaltenen Schriften der Philosophen, theils auf Berichten des Aristoteles und des Theophrast und anderer Aristoteliker, wie auch auf Schriften der Alexandriner beruhen, welche nicht auf uns gekommen sind.

Plutarchi de physicis philosophorum decretis libri quinque, ed. Dan. Beck, Lips. 1787. (Diese Schrift scheint ein Auszug aus dem echten, nicht auf uns gekom-

menen Werke des Plutarch zu sein. Die Schriften des Plutarch περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· περὶ Κυρηναίων· ἐκλογὴ φιλοσόφων· στρωματεῖς ἱστορικοί sind nicht auf uns gekommen. Seine „Moralia" enthalten für die Geschichte der Philosophie, besonders für unsere Kenntniss der Epikureischen und Stoischen Lehren, werthvolle Beiträge.)

Claud. Galeni liber περὶ φιλοσόφου ἱστορίας. (In den Gesammtausgaben der Werke des Galen. Das Schriftchen ist unecht. Es stimmt, den Anfang ausgenommen, ganz mit der vorgenannten pseudo-plutarchischen Schrift überein. In den echten Schriften des Galenus aber findet sich neben dem medicinischen Inhalt vieles, was die Geschichte der Philosophie betrifft.)

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. (Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις, skeptische Skizzen.) Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex, contra philosophos libri quinque. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften und gegen die philosophischen Dogmatisten.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718 u. öfter.

Diogenis Laërtii de vitis, dogmatis et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem. Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—31. — Ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus. Parisiis 1850. (Unter den älteren Ausgaben sind die von Menagius 1644 und von Meibom 1692 die bemerkenswerthesten.)

Clementis Alexandrini Stromat. libr. I-VIII. Ed. Reinhold Klotz, Lips. 1832. (Opp. voll. II et III.)

Origenis φιλοσοφούμενα. In: Jac. Gronovii Thesaur. autorum graecorum, tom. X. Compendium historiae philosophicae antiquae sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur, ed. Jo. Christoph. Wolf, Hamb. 1706. Ed. II, ib. 1716. Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emman. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit L. Duncker, Gott. 1859. Ed. Patric. Cruice, Paris 1860. (Das erste Buch bildet die bis 1850 allein bekannten φιλοσοφούμενα, die Bücher IV-X sind neu aufgefunden worden; doch fehlt der Anfang des vierten Buches. Wer der Verfasser sei, ist zweifelhaft.)

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger., Paris 1628. (Grösstentheils übereinstimmend mit Plutarch. de plac. philosophorum.)

Flavii Philostrati Vitae sophistarum. Ed. Car. Lud. Kayser, Heidelbergae 1838.

Eunapii Sardiani Vitae sophistarum. Ed. J. F. Boissonade, Paris 1849.

Jo. Stobaei Eclogae physicae et ethicae. Ed. Arn. Herm. Lud. Heeren, Gottingae 1792—1801.

Ejusdem Florilegium. Ed. Gaisford, Oxon. 1822. Ed. Aug. Meineke. Lips. 1855—57.

Simplicii comm. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus. Venet. 1526.

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856.

Christian Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, 1. Th.: vorsokratische Philosophie; 2. Th., 1. Abth.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. Theil, 2. Abth., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. Theil, 1. Abth.: Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner

nächsten Nachfolger als Uebergang zu der dritten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 44, 53—57, 60.

Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1. Band: die theologischen Lehren der griechischen Denker. Eine Prüfung der Darstellung Cicero's Göttingen 1840.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung. Erster Theil: allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Theil: die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 46, 52. — Zweite, völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwickelung dargestellt. Erster Theil, Tüb. 1856. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Tüb. 1859. Zweiter Theil, 2. Hälfte: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tüb. 1860—61.

Alb. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, hrsg. v. C. Köstlin, Tübingen 1859.

Ludw. Strümpell, die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abth.: die theoret., 2. Abth.: die prakt. Philosophie der Griechen. Leipz. 1854 - 61.

Ueber die Rechts- und Staatslehre bei den Griechen und Römern handeln ausser der oben, S. 9, angeführten Schrift von K. Hildenbrand (Leipzig 1860) insbesondere noch:

A. Veder, historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832.

H. Henkel, lineamenta artis Graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, in: Philologus, Jahrg. IX, 1854, S. 402 ff.

M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipz. 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—176.)

Ueber die Sprachphilosophie der Alten handelt Lersch (Bonn 1841).

§ 8. Der philosophischen Forschung gehen die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwickelung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, vorbereitend und anregend voraus. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der zuerst in Prosa schrieb, um 600), und andrerseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen kund giebt, einen näheren und wesentlichen Einfluss auf die Entwickelung der ältesten griechischen Philosophie.

Die Homerische Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personificirte Naturmächte waren, und sie erinnert in Einzelnem (z. B. Il. VIII, 19 ff. durch den Mythus von der σειρὴ χρυσείη) an orientalische Speculationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus in's Ethische umgebildet; Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluss, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivität auf die Hellenen geübt hat, (wie auch der minder hohe der mehr reflectirenden Hesiodischen Dichtung) war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr Werk in zu-

reichendem Maasse vollendet hatte, die fortschreitende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewusstseins jene Stufe ungenügend fand, zur Polemik fortging (Xenophanes) und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Plato), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch zum Theil nur durch allegorische Dichtungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik, als in befreundetem Anschluss an die Homerisch-Hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen.

In einer späteren Zeit, als die neue Speculation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, dass der Homerischen Dichtung eine andere von mehr speculativer Haltung, nämlich die Orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des Thracischen Bacchusdienstes. Schon früh wurden ihm kosmogonische Dichtungen (durch Onomakritus, der bei den Pisistratiden lebte, und Andere) untergeschoben. Herodot sagt II, 81 (vergl. II, 123): „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben sollen, waren später nach meiner Ansicht". Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen grösstentheils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluss der späteren Philosophie entstanden. Von einer der Kosmogonien lässt sich jedoch mit zureichender Bestimmtheit nachweisen, dass sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damascius berichtet, dass der Peripatetiker Eudemus, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer Orphischen Theogonie angebe, in welcher von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren geschwiegen und mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass auch Aristoteles diese Theogonie gekannt habe. Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4. die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *θεολόγοι* lassen (pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwickelung; diejenigen aber, welche (der Zeit und Denkform nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Theil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Principien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (*πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος κ. τ. λ.*, Theog. V. 116 f.), *Ὠκεανὸς* auf Homer (*Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, Il. XIV, 201; Il. XIV, 240: *Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*), *Νὺξ καὶ Οὐρανὸς* demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene Orphische, von der Eudemus berichtet hat. Dann also muss diese, da Aristoteles ihren Verfasser den *ποιηταὶ ἀρχαῖοι* zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das Aristotelische Zeugniss ein verhältnissmässig hohes Alter zuerkannt wird, theilen auch nach eben diesem Zeugniss die Homerische und Hesiodische Religionsanschauung im Wesentlichen. In einigen „Orphischen" Theogonien erscheint Zeus als der ewige Herrscher im All, dies aber näher im pantheistischen Sinne als die Seele der Welt. So in dem Verse, den Plato Leg. IV, 715 E anführt:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ᾽ ἐκ πάντα τέτυκται.

Pherekydes von der Insel Syros (um 600—550 v. Chr.) schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel *Ἑπτάμυχος* angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (*μυχοῖς*) seines *κόσμος*. Diogenes Laërtius citirt (I, 119) die Anfangsworte dieser Schrift: *Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.* (Ueber Pherekydes handeln u. A.: L. Preller, im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrgang, 1846, S. 377—389; R. Zimmermann, in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Heft 2, 1854, und J. Conrad, Coblenz 1856.)

Mehrere dem Pherekydes ungefähr gleichzeitige Kosmologen, namentlich Epimenides, wie auch Antiphanes und Akusilaus, stellen die Nacht an die Spitze und gehören somit zu den von Aristoteles sogenannten *ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι.*

Die sogenannten „sieben Weisen": Thales, Bias, Pittakus und Solon; Kleobulus, Myson (oder nach Anderen Periander) und Chilon (auch Anacharsis, Epimenides und noch Andere werden genannt) mit den Sinnsprüchen, die ihnen beigelegt werden (Thales: *γνῶθι σαυτόν*, oder: *τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι*, Solon: *καλοκαγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχε· μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ' ἂν κτήσῃς μὴ ἀποδοκίμαζε· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα — μηδὲν ἄγαν*; Bias: *οἱ πλεῖστοι κακοί*; Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* etc.) sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Principien anbahnen kann. Der Aristoteliker Dikäarchus (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.* Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der Jonischen Naturphilosophie. (Vergl. R. Dilthey, griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmstadt 1835; H. Wiskemann, de Lacedaemoniorum philosophia ac philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus, Hersford 1848.)

§ 9.

§ 9. Die Perioden der Entwickelung der griechischen (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in folgender Weise bestimmen. 1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Objectivität, oder Vorherrschaft der Kosmologie. Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Subject als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Physik. Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik, vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule.

Diogenes von Laërte (dessen Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Ueberspannung des Gegensatzes von Jonischer und Italischer Philosophie beruht) macht, Früheren folgend, die richtige Bemerkung (III, 56), der erste *λόγος* der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Plato die Dialektik hinzugekommen.

Tennemann statuirt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1. von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Speculationen über die Aussenwelt); 2. von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Speculation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrheit); 3. von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skepticismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damascus (Vermählung mit dem orientalischen Geiste; der Geist sucht ausser sich die Quelle der Gewissheit und verfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwickelung: die vorsokratische Philosophie, die Sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfasst „das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes", die zweite „die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme," die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie". Näher ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Richtung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt; der Charakter der zweiten Periode die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war"), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophirten, sondern „gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte"; der Charakter der dritten Periode der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenn gleich die Ueberlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes, bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen grösseren Kreis von Erfahrungen und einen grösseren Kreis von Menschen. (Ritter's Eintheilung beruht im Wesentlichen auf der Schleiermacher'schen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Princip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Plato realisirt worden sei.)

Brandis theilt im Ganzen die Ritter'sche Auffassung der Entwickelung der griechischen Philosophie, jedoch mit der nicht unwesentlichen Abweichung, dass er die Stoiker und Epikureer und die Pyrrhonischen und Akademischen Skeptiker aus der zweiten Entwickelungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Ausartung) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker: der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; das ist das Princip der Subjectivität; c. Plato und Aristoteles: der objective Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Plato nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschliesslich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Plato und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesammte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Object gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objective Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloss das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode concentrirt sich alle selbstständige Speculation in der Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Weise des Lebens; der Gedanke zieht sich aus dem Object in sich zurück; auch der Neuplatonismus trägt noch durchweg diesen Charakter der Subjectivität. (Zeller deutet nämlich auf Subjectivität die unüberwundene Transscendenz des Göttlichen im Neuplatonismus, was aber darum falsch ist, weil diese Transscendenz nicht nur als gegenüber der Natur, sondern auch als gegenüber dem Subjecte selbst bestehend gedacht wurde.)

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren Jonischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die Jonischen Physiologen, dem Stammescharakter der Jonier gemäss der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Princip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs. Die Pythagoreer und Eleaten, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Speculation auf ein ideales Princip; die Pythagoreer finden dieses in der Zahl und Gestalt, die Eleaten in der begrifflichen Einheit des Seins. Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der Eleatischen Speculation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittelungsversuchen veranlasst. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Uebergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbstständigen Existenz des *Νοῦς* und der weltordnenden Macht des göttlichen Geistes.

H. Ritter, Geschichte der Jonischen Philosophie, Berlin 1821.

Chr. A. Brandis, über die Reihenfolge der Jonischen Physiologen, in: Rhein. Mus. III, S. 105 ff.

K. F. Hermann, de philosophorum Jonicorum aetatibus, Gott. 1849.

Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griech. Philosophie. Die ältesten Jonischen Denker und Pythagoras, Mannheim 1858.

Mit der Idealität der kosmologischen Principien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, dass bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keim-

artig erwuchs. Aber es möchte darum doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen sein; sie sind vielmehr, gleichwie die Jonische Speculation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

§ 11. Die Philosophie der älteren Jonischen Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene gebunden sei.

Dieser Entwickelungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf den materiellen Urgrund, andrerseits Heraklit, bei dem auf den Process des Werdens, des Entstehens und Vergehens, das Hauptgewicht fällt.

Rud. Seydel, der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten Jonischen Philosophen, Leipzig 1861.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwickelungsreihe vergl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus phönicischem Geschlecht, geboren um Olymp. 35 (640 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der Jonischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Grundlehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden.

Auch der spätere Philosoph Hippo aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der Perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Princip aller Dinge.

Ueber Thales existiren ältere Abhandlungen von J. H. Müller (Altd. 1719), Döderlin (1750), Ploucquet (Tub. 1763), Harles (Erlang. 1780—84), Flatt (de theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goess (über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlangen 1794).

Ueber Hippo handeln: Schleiermacher (Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. der Wiss. am 14. Febr. 1820, abgedr. in Schl. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 3, Berlin 1835, S. 403—410), Wilh. Uhrig (de Hippone atheo, Gissae 1848).

Die Zeit des Thales lässt sich darnach bestimmen, dass er (wie wir annehmen müssen, auf Grund der von Orientalen durch fortgesetzte Beobachtung aufgefundenen neunzehnjährigen Periode) eine während der Regierung des Lydischen Königs Halyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach Oltmann's Rechnung (Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1812—13) in das Jahr 609, nach Zech dagegen (astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des class. Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853) auf den 27. Mai 585 v. Chr. fiel.

Eine Schrift hat Thales nicht verfasst; wenigstens lag eine solche dem Aristoteles nicht vor, der nur nach Berichten Anderer über seine Lehren und nur vermuthungsweise über seine Argumentationen sich ausspricht.

Aristoteles sagt Metaph. I, 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die Meisten bloss materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung (Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας) das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von Allem feucht sei, und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser". Ebendaselbst und de coelo II, 13 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen.

Arist. de anima I, 2: Nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht. Ibid. I, 5: Thales glaubte, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. (Dass dem All die Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermuthungsweise, dass vielleicht eine solche Anschauung der Grund seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei.) Unhistorisch ist Cicero's Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesios aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus, der zu dem antiken Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem (Hermotimus und) Anaxagoras an.

Auf Thales werden auch die geometrischen Sätze von der Gleichheit der Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks und von der Congruenz der beiden durch den Durchmesser geschiedenen Theile des Kreises und Sätze von der Aehnlichkeit der Dreiecke zurückgeführt (Proclus zum Euclid. I, p. 17 ff.).

Der Grund, wesshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, im Gegensatze zu der mythischen Form, bei welcher die alten Dichter und theilweise auch noch Pherekydes stehen blieben.

Von Hippo (den nach einem von Th. Bergk, comm. de reliquiis comoediae Att., Lips. 1838, nachgewiesenen Scholion zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den Panopten verspottet hat) spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn einen roheren Denker (φορτικώτερον, de anima I, 2) und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3).

§ 13. Anaximander aus Milet, geboren um Ol. 42, 2 (=611 v. Chr.) verfasste unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Entstehung ist den Dingen, in eben dasselbe muss auch der Untergang geschehen nach der Billigkeit; denn sie müssen einander Busse und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit". Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (ἀρχή). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten (und der Masse nach unendlichen) Stoff, das ἄπειρον. Aus demselben scheiden sich zunächst die elementaren Gegensätze aus, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, so dass das Verwandte sich zu einander findet. Vermöge einer ewigen Kreisbewegung entstehen als Verdichtungen der Luft unzählige Welten, himmlische Gottheiten, in deren Mittelpunct die cylinderförmige Erde ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Puncten der Himmelskugel. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande

gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluss der Wärme in stufenweiser Entwickelung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landthiere waren anfänglich fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Schleiermacher, über Anaximandros, vorgelesen in der Berliner Akademie der Wiss., am 11. Nov. 1811, abg. im 2. Bande der III. Abth. der sämmtl. Werke, Berlin 1838, S. 171—206.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodorus (bei Diog. Laërt. II, 2), dass derselbe im zweiten Jahr der 58. Ol., (547 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, wonach sein Geburtsjahr Ol. 42, 2 (611 v. Chr.) sein muss. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf zuerst eine geographische Charte (nach Eratosthenes bei Strabo I, p. 7) und eine Himmelskugel (σφαῖρα, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (γνώμων) erfunden (Diog. L. II, 1) oder vielmehr, da bei den Babyloniern solche in Gebrauch waren (Herod. II, 109), die Hellenen damit bekannt gemacht und sie namentlich auch nach Lakedämon eingeführt haben. Aus seiner Schrift hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirecte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. phys. fol. 6 A): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* (Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die durch den Untergang gebüsst werden muss.)

An das *ἄπειρον* des Anaximander knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objecte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will) oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff (wie Herbart und die meisten neueren Historiker annehmen). Die Aristotelischen Zeugnisse führen mehr auf die erste Ansicht. Aristoteles sagt Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Die Deutung dieser Stelle, wonach zu *ἐνούσας* in Gedanken *δυνάμει* zu ergänzen sei, ist sehr gewagt, denn der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), dass durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe, wobei ja auch der Möglichkeit nach dieses in jenem schon liegt und aus ihm sich ausscheidet, so dass die Ansicht des Anaximander jener nur dann als eine heterogene zur Seite gestellt werden kann, wenn er die in dem Einen bereits der Wirklichkeit nach vorhandenen, aber chaotisch durcheinandergemischten verschiedenen Stoffe sich ausscheiden liess. Dazu kommt, dass Arist. Metaph. XII, 2 geradezu sagt: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Auch scheint Aristoteles Metaph. I, 8 (§ 19 u. 20 ed. Schw.) die Annahme eines qualitätslosen *ἀόριστον* nur späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker gemeint sind) zuzuerkennen. Theophrast's Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. fol. 33), dass, wofern man die von Anaxagoras statuirte Mischung als Eine Substanz auffasse, die nach Art und Grösse unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche, begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Consequenz des Systems. Denn nach der ersten wäre ein *νοῦς* neben dem Gemische erforderlich, den doch Anaximander nicht statuirt; sein Hylozoismus wird unverkennbar durch Aristoteles Phys. III, 4 bezeugt, wonach er von dem *ἄπειρον* lehrte, dass es selbst das

Göttliche sei und Alles umfasse und beherrsche. Es ist wohl anzunehmen, dass Anaximander sich über die Natur seines ἄπειρον ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben des Aristoteles sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das ἄπειρον des Anaximander ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Commentatoren des Aristoteles annehmen, oder nicht. Aristoteles sagt (de coelo III, 5), dass alle die, welche ein solches Mittelwesen statuiren, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen lassen; dem Anaximander aber spricht er (Phys. I, 4) die Annahme dieses Entstehungsprocesses ausdrücklich ab; also kann er das ἄπειρον desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als μῖγμα galt. (Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die (nach Phys. I, 4) ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer statuirten, ist unbekannt; wahrscheinlich aber ist mit Zeller an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre aus der des Anaximenes erwachsen war.)

§ 14. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Princip die Luft und lässt daraus vermittelst der Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις oder ἀραίωσις) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall."

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph Diogenes von Apollonia sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Ebenso auch Idäus aus Himera.

Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 29. Januar 1811, abgedr. in den Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 149—170.

Panzerbieter, Diogenes Apolloniates, Lips. 1830.

Die Geburt des Anaximenes hat Apollodor (nach der Angabe des Diog. Laërt. II, 3) in die 63. Olympiade (528—524 v. Chr.) gesetzt. Vielleicht ist jedoch hierbei die Geburtszeit mit der Zeit der Blüthe verwechselt worden. Diog. L. nennt ihn (ebend.) einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner Schrift war (nach derselben Stelle) der reine Jonische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Princip. (Offenbar kann nur die atmosphärische Luft, nicht irgend eine „übersinnliche" gemeint sein.) Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunct gemäss, unbeschadet ihrer Materialität zugleich als beseelt. Aus seiner Schrift ist uns der Satz erhalten (bei Stob. Eclog. phys. p. 296): *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Diese Luft hat er sich nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als unendlich der Ausdehnung nach gedacht, so dass wir auch namentlich auf ihn das Aristotelische Zeugniss werden beziehen müssen (Phys. III, 4): *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι* (vergl. Phys. III, 4; de coelo III, 5). Aus der Luft liess Anaximenes die Dinge durch πύκνωσις und μάνωσις oder ἀραίωσις entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. fol. 32) diese Bestimmung zuerst aufge-

stellt zu haben; wenn Aristoteles (Phys. I, 4; de coelo III, 5) sie auch denjenigen Physiologen zuschreibt, welche das Wasser oder das Feuer oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft oder zwischen Wasser und Luft als Princip setzen, so hat er dabei wohl vorzugsweise Spätere im Auge; von Thales lag ihm keine Schrift vor, und es war ihm schwerlich auf anderem Wege etwas von einer solchen Lehre desselben bekannt. Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann theils in der Lehre von der πύκνωσις καὶ μάνωσις, theils darin gefunden werden, dass er nicht ein noch unvollkommenes und unentwickeltes Wesen, sondern ein solches, welches seiner Natur nach als das Höchste gelten konnte, als Princip setzte, auf welcher Bahn Heraklit, indem er das Feuer wählte, noch um einen Schritt weiter ging.

Den Idäus von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

Von der Schrift des Diogenes von Apollonia (in Creta) existiren einige Fragmente, die Panzerbieter gesammelt hat. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefasst werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunct gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst durchzubilden. Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Uebrige werden lässt, so kann dies offenbar nicht heissen, dass auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, dass der Bildungsprocess überhaupt auf πύκνωσις und ἀραίωσις beruhe, so dass jene dieser vorangegangen sein muss, gleichwie bei Heraklit die ὅδος κάτω der ὅδος ἄνω.

§ 15. Heraklit von Ephesus, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und in der Polemik gegen ihn zu seinem metaphysischen Princip gelangt zu sein scheint, giebt der in den Jonischen Lehren liegenden Anschauung des beständigen Processes durch seine Lehre von dem Werden und dem Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Princip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den Alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist betrachtet. Gegen Feuer wird Alles umgesetzt und Feuer gegen Alles in dem Doppelprocesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprocesses sind überall mit einander verflochten. Alles ist identisch und nichtidentisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht wieder hinab. Alles fliesst. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit unzähligemal spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder auf's Neue zu bauen.

Der Herakliteer Kratylus, Plato's Lehrer in Athen, trieb die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze.

Schleiermacher, Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313—533, wiederabgedruckt in Schleierm. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 1—146.

Jac. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90—116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebend. IX, S. 241 bis 269, 1853.

Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berlin 1858.

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1858.

Heraklit stammte aus einem vornehmen Ephesischen Geschlechte. Das Ehrenamt eines βασιλεύς, welches sich im Geschlechte des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbte, soll er seinem Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodorus bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Ueber Hermodorus vergl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.) Der Beiname: ὁ σκοτεινός, findet sich zuerst in der pseudo-Aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits Aristoteles selbst an, dass die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständniss der Schrift eines delischen (tüchtigen) Schwimmers. Die Zeit der Blüthe des Heraklit fiel nach Diog. L. IX, 1 (der wahrscheinlich dem Apollodorus folgt) in Olymp. 69 (504—500 v. Chr.). Bereits Epicharm (dessen Leben nach Leop. Schmidt, quaest. Epicharm., Bonn 1846, zwischen 556 und 460 v. Chr. fällt) hat seine Lehre berücksichtigt. Dass Parmenides seine Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt (insbesondere auf Heraklits Lehre von der Coincidenz der Gegensätze und von der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit der Form des Bogens und der Leier vergleicht), haben namentlich Steinhart und Bernays nachgewiesen.

Dieser historischen Beziehung zufolge ist die Annahme einiger Neueren unhaltbar, dass Heraklits Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten (nämlich zuerst durch Parmenides) schroff von einander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein, entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstracten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte, sondern er ist von Hause aus Hylozoist; die nächste Anregung hat er wahrscheinlich durch Anaximenes empfangen, dann aber selbstständig seine Lehre ausgebildet. Richtig ist nur, dass bei ihm auf den Process mehr Gewicht fällt, als bei seinen Vorgängern, womit auch die Natur des von ihm für das Princip gehaltenen Elementes zusammenstimmt. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der Heraklitischen Vorstellung von dem Flusse der Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraction ist eine Gedankenarbeit, welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Plato in der Kritik des Herakliteismus vollzogen haben. Aristoteles stellt, sofern er als Berichterstatter verfährt, den Heraklit einfach mit den früheren Joniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise hervorzuheben, indem er (Metaph. I, 3) nach den Angaben über das Princip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

Plato sagt Soph. p. 242, nachdem von älteren Joniern und von den Eleaten die Rede war: Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι. Entweder will Plato hiermit andeuten, dass die Sicilische Lehre, d. h. die des Empedokles, später sei als die

Jonische, d. h. als die des Heraklit, oder (was minder wahrscheinlich ist) dass beide später seien, als die Eleatische, in dem letzteren Fall aber kann er wohl nur meinen: später, als die Einheitslehre des Xenophanes.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter, sich stellt, betrifft (neben der politischen Stellung) wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem blossen Polytheismus hingegeben, weiss nichts von dem Einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει (ἥτε οἴη κυβερνᾷ ἀεὶ? ἥτε οἰακίζει? κραδαίνει?) πάντα διὰ πάντων.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος* kennen die Menschen nicht: *τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος ἀεί, ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται.*

Dass die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in Feuer (*ἐκπύρωσις*) bereits dem Heraklit angehöre, hat Schleiermacher mit Unrecht bezweifelt.

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ*, nennt Plato die Herakliteer (Theaet. 181 A) scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Discussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylus, ein Lehrer des Plato, überbot den Satz des Heraklit, dass man nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. IV, 5), ein Extrem, als dessen äusserste Consequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

§ 16. Pythagoras von Samos, der Sohn des Mnesarchus, geboren um Ol. 49, 3 = 582 v. Chr., nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete zu Kroton in Unteritalien, wo er sich Ol. 62, 4 = 529 v. Chr. ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Auf ihn selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Begründung der mathematisch-theologischen Speculation, wie auch die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen.

Der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt hat, ist Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates.

Philolaus sieht in den Principien der Zahlen die Principien aller Dinge. Diese Principien sind: das Begrenzende und die Unbegrenztheit. Sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder „monadischen" Zahlen, dann die „geometrischen Zahlen" oder die „Grössen", d. h. die Raumgebilde: Punct, Linie, Fläche und Körper; ferner die materiellen Objecte, dann die Belebung, das sinnliche Bewusstsein und die höheren psychischen Kräfte, wie Liebe, Freundschaft, Verstand und Einsicht. Das Gleichartige wird durch das Gleichartige erkannt; die Zahl aber ist es, welche die Dinge der Seele harmonisch fügt. Der mathematisch gebildete Verstand ist das Organ der Erkenntniss. Die musikalische Harmonie beruht auf dem Zahlenverhältniss der Saitenlänge, insbesondere die Octave oder die Harmonie im engeren

Sinne auf dem Verhältniss 1: 2, welches die beiden Verhältnisse der Quarte (3: 4) und Quinte (2: 3 oder 4: 6) in sich schliesst. Die Seele ist durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden; dieser ist ihr Organ, aber zugleich auch ihr Gefängniss. Die Seele der Welt verbreitet sich nach Philolaus von der Hestia, d. h. dem Centralfeuer aus, um welches Erde und Gegenerde täglich sich drehen, durch die Sphären der Gegenerde, der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten Mercur, Venus, Mars, Juppiter, Saturn, und des Fixsternhimmels bis zu dem äussersten, Alles umschliessenden „Olympos". Die Welt ist ewig, von dem Einen ihr Verwandten, Mächtigsten und Unübertrefflichsten regiert. Der Führer und Herrscher aller Dinge ist Gott; er ist einheitlich und ewig, beharrlich und unbeweglich, sich selbst gleich, verschieden von allem Andern. Er umfasst bewachend das All.

Unter den älteren Pythagoreern sind ausser Philolaus besonders seine Schüler Simmias und Kebes (die nach Plato's Phaedo mit Sokrates befreundet waren), ferner Okellus der Lukaner, Timäus von Lokri, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytus berühmt. Alkmäon der Krotoniate, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der eine Tafel von zehn Gegensätzen aufstellte, ferner Hippasos von Metapont, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, Ekphantus, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamus von Milet, ein Architekt und Politiker, und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komiker Epicharm, der mitunter philosophische Streitfragen erwähnt, scheint von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter namentlich auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Unecht sind die vorgeblichen Schriften des Pythagoras (Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii 1814—20; Lipsiae 1823. vol. III. u. A.), des Ocellus Lucanus (de rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso etc., Berol. 1845), des Timaeus Locrus (ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836), und höchst wahrscheinlich auch die Fragmente des Archytas von Tarent (fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vergl. O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas, Berlin 1840; F. Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1850).

Jamblichus, de vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, de vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—16. Ed. Westermann, Paris 1850.

Aug. Boeckh, disputatio de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelberg. 1810.

Aug. Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819.

Heinr. Ritter, Geschichte der Pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826.

Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoreischen Metaphysik, Jena 1827.

Amad. Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827.

Christ. Aug. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. und 558 ff.

A. B. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830

C. L. Heyder, ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854.

F. D. Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras, Basel 1858.

M. A. Unna, de Alcmaeone Crotoniata, in: philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Heft 1, Hamburg 1832, S. 41--87.

C. F. Hermann, de Hippodamo Milesio, Marb. 1841. Vergl. L. Stein in: Mohl's Zeitschr. für Staatswissenschaft, Jahrg. 1853, S. 161 ff.; Rob. v. Mohl, Gesch. und Litt. der Staatswiss., Bd. I, Erl. 1855, S. 171; Karl Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Bd. I, 1860, S. 59 ff.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polmanu Kruseman, Harlemi 1834; rec. Theod. Bergk in: Poëtae lyrici Graec., Lips. (1843) 1853.

Leop. Schmidt, quaestiones Epicharmeae, spec. I.: de Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846.

Jac. Bernays, Epicharmos und der *αὐξανόμενος λόγος*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.

„Ueber den Pythagoreismus und seinen Stifter weiss uns die Ueberlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern" (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der Eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung. Heraklit sagt (bei Diog. L. VIII, 6): Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, hat Forschung geübt (*ἱστορίην ἤσκησεν*) von allen Menschen zumeist, und eklektisch sich seine eigene Weisheit gebildet, eine Vielwisserei und verkehrte Kunst. Herodot (II, 81 und 123) führt die Seelenwanderungslehre und gewisse religiöse Vorschriften der (Orphiker und) Pythagoreer auf die Aegypter zurück, was eine Reise des Pythagoras zu denselben vorauszusetzen scheint. Ausdrücklich berichtet erst Isokrates (Laud. Busir. 28, p. 227 Steph.) von einer solchen Reise. Dass die mathematischen Wissenschaften zuerst in Aegypten aufgekommen und von den Priestern gepflegt worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph. I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugniss des Kallimachus (bei Diodorus Siculus in den Vaticanischen Excerpten VII-X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Aegyptische Reise des Pythagoras steht nicht ganz ausser Zweifel, ist aber doch für sehr wahrscheinlich zu halten. Manche Ausschmückungen Späterer sind leicht als Fabeln zu erkennen. Diogenes Laërtius erzählt (VIII, 3), wie es scheint, nach Aristoxenus, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Er schloss sich der aristokratischen Partei an.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung. Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von Allen gefordert; die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Speculation) unter das Volk war verpönt.

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraction) reagirte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll, nach-

dem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehreremale die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer" als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, etwa ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Berathung im „Hause des Milo" (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämmtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis umkamen. Lysis ging nach Theben und war dort noch Lehrer des jungen Epaminondas. Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Plato der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die Aristotelischen die bedeutendsten; aber noch viel werthvoller sind uns für die Kenntniss des Systems die (durch Boeckh gesammelten) Fragmente der Schrift des Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates. Diese handelte, wie es scheint, in drei Abschnitten von der Welt überhaupt, von der Natur und der Seele. Der Inhalt stimmt im Wesentlichen mit den Aristotelischen Zeugnissen zusammen, gewährt aber eine weit concretere Anschauung von der Pythagoreischen Lehre.

Die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, galten nach Aristoteles den Pythagoreern nicht als Prädicate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser ihnen innewohnenden Principien angesehen. Wir haben keinen zureichenden Grund, diese beiden Angaben auf verschiedene Fractionen der Pythagoreer zu beziehen; die Nämlichen konnten in gewissem Sinne beides annehmen; doch hat schwerlich irgend einer der alten Pythagoreer sich durchweg jener Aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Theil auch Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisirt, wobei die Vierzahl (τετϱακτύς) und die Zehnzahl (δεκάς) eine hervorragende Rolle spielen.

Von den einzelnen Lehren sind die astronomischen die bemerkenswerthesten. Die Bewegung der Erde um das Centralfeuer, welche Philolaus lehrt, ist nicht mit der Kopernikanischen Theorie der Bewegung um die Sonne zu verwechseln; sie vertritt vielmehr die tägliche Drehung der Erde um ihre Axe. (Die Axendrehung der Erde lehrte zuerst Hiketas von Syrakus, dann der Pythagoreer Ekphantus und Plato's Schüler Heraklides aus Sinope am Pontus. Dieser letztere erörterte auch bereits die Frage, ob die Annahme eines Stillstandes der Sonne und einer Bewegung der Erde um dieselbe mit den Erscheinungen zusammenstimme; dieses Zusammenstimmen behauptete und erwies später Aristarch von Samos; Seleukus aus Seleukea in Babylonien endlich stellte das heliocentrische System als seine astronomische Lehre auf. S. Böckh, Philolaos, S. 122, und Böckh, das kosm. Syst. des Plato, S. 122 ff. und S. 142. Es fehlte jedoch der Lehre von der Erdbewegung schon im Alterthum nicht an Verketzerungen.) Die Lehre von der Sphärenharmonie beruht auf der Annahme solcher Abstände der himmlischen Sphären von einander, wie sie den Längenverhältnissen der Saiten bei harmonischen Tönen entsprechen.

Auch die Seele galt den Pythagoreern für eine Harmonie; an den Körper sei sie zur Strafe gefesselt und wohne in ihm wie in einem Gefängnisse (Plat. Phaedo p. 62 B.).

Die ethischen Begriffe trugen bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit definirten sie

(nach Arist. Magn. Moral. I, 1, vgl. I, 34; Eth. Nic. V. 8.) als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (Quadratzahl), wodurch die Correspondenz zwischen That und Leiden (τὸ ἀντιπεπονθός, d. h. ἅ τις ἐποίησε, ταὔτ' ἀντιπαθεῖν), also die Vergeltung ausgedrückt werden sollte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschliessen, stellte (nach Aristot. Metaph. I, 5) Alkmäo der Krotoniate auf. Die hierbei auftretenden Begriffe sind nicht eigentliche Kategorien, weil nicht durchweg allgemeine, gleichmässig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe. Die Tafel ist folgende:

Grenze.	Unbegrenztheit.
Ungerades.	Gerades.
Eins.	Vieles.
Rechts.	Links.
Männliches.	Weibliches.
Ruhendes.	Bewegtes.
Geradliniges.	Gebogenes.
Licht.	Finsterniss.
Gutes.	Böses.
Quadrat.	Oblongum.

Hippodamus von Milet war (nach Arist. Polit. II, 8), wie (nach Ar. Pol. II, 7) Phaleas der Chalkedonier, und (nach Diog. L. III, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Plato's in der Bildung politischer Theorien. (Die angeblichen Fragmente des Hippodamus bei Stobaeus sind unecht, s. Schneider zu der ang. Stelle der Aristotelischen Politik; doch vgl. C. Zell, Ferienschriften, N. F., Bd. I, S. 253 f.)

Epicharm lässt in der ersten der von Diog. L. (III, 9—17) angeführten Dichtungen einen mit Eleatischer, Pythagoreischer und zumeist mit Heraklitischer Philosophie oberflächlich bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes (vielleicht, nach Jac. Bernays, der sich dabei auf Plut. de sera num. vindicta, p. 55 B stützt, einem bösen Gläubiger), oder auch (wie Leop. Schmidt bei anderer Vertheilung der Sätze glaubt) Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen mit einander, sich unterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte und dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die Platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht in dem Platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstractem und Concretem. (Die Echtheit dieses letzterwähnten Fragmentes steht nicht ganz ausser Zweifel.) Ein drittes Fragment preist die Vernunft, die in der Natur walte. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System lässt sich dem Epicharm nicht zuschreiben.

§ 17. Die **Eleatische Einheitslehre** wurde in theologischer Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, metaphysisch als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objecten und eines Werdens und Wechselns durch Zeno von Elea vertheidigt, endlich

mit einiger Abschwächung der Gedankenstrenge der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissus aus Samos.

Joh. Gottfr. Walther, eröffnete Eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1724.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributus, partim illustratus commentario a Geo. Gust. Fülleborn, Hal. 1789.

Joh. Gottl. Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, und in: Comm. soc. Gott. vol. X, p. 157 sqq.

Ge. Lud. Spaldingii vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793.

Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, gesammelt von Fülleborn, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 u. 7, Jena 1795.

Chr. Aug. Brandis, comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813.

Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragmens philos., Paris 1828, p. 9—95.

Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae. Rec. et ill. Sim. Karsten. Vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carminum reliquiae, Haag 1830. Vol. I, 2: Parmenidis Eleatae carminum reliquiae, Amstelodami 1835.

A. Boeckh, de Parmenide disputatio. (Ind. lect.) Berol. 1836-37.

Theod. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843.

Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philos. fragmentis ed. Frid. Guil. Aug. Mullach, Berol. 1845.

E. Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847.

E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856.

Conr. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου*, Jenae 1861.

Dass die unter den Aristotelischen Schriften auf uns gekommene Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Cap. 1 u. 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handle, hat bereits Buhle in der oben angef. Schrift über den Pantheismus nachgewiesen, und das Gleiche nehmen mit ihm und mit Spalding, Brandis etc. alle neueren Forscher an, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissus sich ganz evident ergiebt. Zweifelhaft ist, auf wen der zweite Abschnitt (Cap. 3 u. 4) nach der Absicht des Verfassers gehen soll, ob auf Xenophanes oder auf Zeno; doch ist in keinem Falle der Inhalt dieser Capitel für historisch zu halten*). Der letzte Abschnitt (Cap. 5 u. 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias. Vielleicht sollte dieser Abschnitt nach der Absicht des Verfassers bei regressiver Ordnung (siehe Cap. 6 fin.) der erste sein. Der Bericht über Melissus und der über Gorgias ist ziemlich treu, jedoch nicht durchaus. Das Ganze kann nicht von Aristoteles, auch nicht von Theophrast verfasst sein, sondern nur von einem späteren

*) Die auch von mir in einer meiner frühesten Abhandlungen („Ueber den historischen Werth der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia" in: Schneidewin's Philologus, VIII. Jahrgang, 1853, S. 104—112) vertretene Ansicht, dass der zweite Theil der Schrift (Cap. 3 u. 4) auf Zeno gehe und einen treuen Bericht von seinen Lehren enthalte, muss ich nach vollständigerer Vergleichung und genauerer Erwägung der in Betracht kommenden Momente (indem ich der Beweisführung Zeller's in der 2. Aufl. des 1. Theils seiner Ph. d. Gr, S. 366 ff. im Wesentlichen beistimme) aufgeben, und kann nur an dem Negativen festhalten, dass ein zuverlässiger Bericht über Xenophanes in jener Schrift nicht zu finden sei.

Aristoteliker. Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der Eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569 v. Chr., der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod, und stellt die Lehre von der Einen, allwaltenden Gottheit auf. Gott ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 19) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas (als Rhapsode) begonnen und ist mehr als 92 Jahre alt geworden. Wenn er (wie nach Athen. deipnos. II, p. 54 mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann) bald nach der Expedition der Perser unter Harpagus gegen Jonien (544 v. Chr.) seine Heimath verlassen hat, so muss er um 569 geboren sein. Für einen (jüngeren) Zeitgenossen des Pythagoras müssen wir ihn schon darum halten, weil er diesen erwähnt und seinerseits von Heraklit erwähnt wird. In seinem höheren Alter lebte er in der Phocensischen Kolonie Elea (*Ἐλέα*, *Ὑέλη*, Velia). Von seinen Gedichten haben sich Fragmente, von den philosophischen jedoch nur wenige, erhalten.

Dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt sei, wird von Späteren bezeugt; wir finden diese Lehre nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten, und es ist zweifelhaft, ob Xenophanes selbst über das Verhältniss Gottes zur Welt sich mit voller Bestimmtheit in diesem Sinne erklärt habe, oder ob vielmehr eine solche Anschauung nur implicite bei ihm von anderen Denkern gefunden und auf jenen Ausdruck gebracht worden sei. Plato lässt im Dialog Sophistes einen Gast aus Elea sagen: das Eleatengeschlecht bei uns, vom Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, dass dasjenige Eins sei, was man Alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die noch Früheren, an welche Plato denkt, sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. I, 5: Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den Eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dass man nicht sieht, ob er eine begriffliche Einheit (wie später Parmenides), oder eine materielle (wie später Melissus) meine; er scheint diesen Unterschied noch überhaupt nicht in's Auge gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine sei der Gott. Theophrast sagte (nach Simplic. zur Aristotelischen Physik fol. 5 B): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι.* Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrrhon. I, 224) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm Alles in eine Einheit auf.

Die eigenen Aussprüche des Xenophanes, soweit sie uns erhalten sind, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V. 601 C: Ein Gott ist als der Grösste unter Göttern und Menschen; er ist weder an Gestalt noch an Denkkraft den Sterblichen ähnlich. (*Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖϊος, οὔτε νόημα.*) Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 144: *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ ἀκούει.* Bei Simplic. zur Phys. f. 6: *ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.* Ebendas.: *αἰεὶ δ᾽ ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ.* Bei Clem. Al. Strom. V, 601 C: Die Sterblichen aber wähnen, dass die Götter ent-

standen seien, und ihre Sinne hätten und Stimme und Gestalt. Aber hätten Rinder oder Löwen Hände und könnten sie damit zeichnen und bilden wie die Menschen, so würden sie Göttergestalten zeichnen und Körper bilden von solcher Gestalt, wie ihre eigene ist, die Rosse von der Gestalt der Rosse, die Rinder von der der Rinder. Ebendas. VII, 711 B: Die Aethiopen bilden ihre Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker blond und blauäugig. Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193: Alles haben den Göttern Homer und Hesiod zugeschrieben, was bei den Menschen für Schmach und Schande gilt, eine Menge von unziemlichen Werken (θεῶν ἀθεμίστια ἔργα), Diebstahl, Ehebruch und Betrug. Ebend. VII, 49; 110; VIII, 326: Ein sicheres Wissen von dem, was ich über Götter sage und über die Gesammtheit der Dinge, ist unerreichbar; auf Meinung (δόκος) sind wir beschränkt.

Von den physikalischen Theoremen des Xenophanes ist das bemerkenswertheste die schon von Empedokles bekämpfte Ansicht, dass die Erde nach unten, so wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt weit hin erstrecke. Die Gestirne hielt Xenophanes (nach Stob. Ecl. I, 522) für feurige Wolken. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen von Seethieren in den Syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Orig. oder Hippolyt. Philos. I, 14) durch die Annahme, dass einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete.

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren gegen 515—510 v. Chr., so dass seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt, der bedeutendste unter den Eleatischen Philosophen, gründet die Einheitslehre auf den Begriff des Seins. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Nur das Denkbare ist wirklich; Seinkönnen und Gedachtwerdenkönnen ist identisch. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen. In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein ähnliches Verhältniss zu einander haben, wie es zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschliesst.

Dass Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maassgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Platonischen Zusammenstellung (Soph. p. 242) annehmen: „das Eleatische Philosophengeschlecht von Xenophanes (und noch Früheren) her". Aristoteles sagt (Metaph. I, 5): ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (nämlich τοῦ Ξενοφάνους) λέγεται μαθητής, wobei das λέγεται vielleicht nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das wirkliche Verhältniss zu deuten ist, sondern auf das Halbwahre des Ausdrucks μαθητής, da Parmenides mehr durch die Schriften, als durch mündlichen Unterricht

des Xenophanes zu seiner Forschung angeregt worden sein mag, und da er nicht in einem blossen Schülerverhältniss zu seinem Vorgänger steht, sondern das metaphysische Princip des Eleatismus erst seinerseits geschaffen hat. (Aehnlich redet Aristoteles Metaph. IV, 3: *καθάπερ τινὲς οἴονται [λέγειν] Ἡράκλειτον*, und auch die Stelle de Melisso etc. C. 2: *ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν φασί τινες λέγειν ... γίνεσθαι* würde so zu deuten und auf die Ungenauigkeit des Ausdrucks *γίνεσθαι* in dem Referat über Anaxagoras zu beziehen sein, wenn die Schrift echt wäre.) Plato lässt Theaet. p. 183 E und Soph. p. 217 C den Sokrates sagen, er sei sehr jung mit dem schon sehr bejahrten Parmenides zusammengetroffen (*πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ*), als derselbe seine philosophischen Lehren vorgetragen habe; auf diese Erzählung wird in dem (wahrscheinlich unechten) Dialog Parmen. die Scenerie gebaut, indem hieran zugleich bestimmtere Angaben über das damalige Alter des Parmenides (65 Jahre) und seines Begleiters Zeno (40 Jahre) angeknüpft werden. Ob eine Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides wirklich stattgefunden habe oder nur von Plato fingirt werde, ist zweifelhaft; doch ist die Geschichtlichkeit bei weitem wahrscheinlicher, da Plato sich die Fiction wohl kaum auch nur für die Scenerie und gewiss nicht in einer mehrmaligen Erzählung erlaubt haben würde. Aber auch bei einer blossen Fiction würde Plato nicht allzusehr gegen die chronologische Möglichkeit verstossen haben. Demnach muss die Angabe des Diog. Laërt. (IX, 23), dass die „Blüthe" des Parmenides in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) falle, irrthümlich sein; um diese Zeit war er wohl erst wenige Jahre alt.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluss an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer.

Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Plato die höchste Achtung. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentationsweise weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten.

Parmenides lässt sich in seinem Lehrgedicht (dessen Bruchstücke sich bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, bei Proclus zu Plato's Timaeus, bei Simplicius zur Arist. Phys. etc. finden) durch die Göttin der Weisheit die zweifache Einsicht erschliessen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen.

Die Wahrheit liegt in der Erkenntniss, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht sein kann; der Trug in der Meinung, dass auch das Nichtsein sei und sein müsse. Blind und thöricht sind die, welche meinen, dass Sein und Nichtsein identisch und auch nicht identisch seien und aller Dinge Pfad in sich zurücklaufe (*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος*, was lebhaft an Heraklit erinnert als an einen philosophischen Wortführer der Vielen, die solche auf Sinnentrug beruhende Meinungen hegen). Was undenkbar ist, ist auch nicht; das Nämliche kann sein und gedacht werden (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστίν τε καὶ εἶναι*). Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, einzig, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist schlechthin als ein Continuum; denn es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es giebt kein Werden und kein Vergehen. Das Seiende ist untheilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, denkend und alles Denken in sich befassend; es existirt in der Form einer wohlgerundeten Kugel.

Die Parmenideische Lehre vom Schein ist eine theils an die Heraklitischen Wandlungen des Feuers, theils aber auch an die Pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die Begriffstafel des Alkmäon erinnernde und wohl zumeist gegen jene Pythagoreische Lehre polemisirende Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung von Licht und Nacht beruht, wobei das ätherische

Feuer als das positive Princip die Stelle des Seienden vertritt. Der Eros (als die Ursache der Mischung) ist unter den Göttern zuerst geworden.

§ 20. Zeno der Eleate, geboren gegen 490—485 v. Chr., vertheidigt die Parmenideische Lehre durch eine indirecte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, dass die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 2. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an Einem Orte. 4. Der halbe Weg ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punct durchläuft in der nämlichen Zeit und mit der nämlichen Geschwindigkeit (wenn nämlich sein Weg an einem Ruhenden und an einem Bewegten gemessen wird) ein halbes Stadium und auch ein ganzes.

C. H. E. Lohse, de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794.

Ch. L. Gerling, de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825.

Zeno, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabo, VI, 1) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben betheiligt haben, und zuletzt (nach Diog. Laërt. IX, 26 und vielen Andern) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach Anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

In dem (Platonischen?) Dialog Parmenides wird eine in Prosa verfasste Schrift (σύγγραμμα) des Zeno erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (λόγοι) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (ὑποθέσεις) aufstellte, um dieselben in's Absurde zu führen und so indirect die Wahrheit der Lehre von dem Einen Sein zu erweisen. Wohl um dieser indirecten Beweisführung willen hat Aristoteles (nach der Angabe des Sext. Emp. adv. Math. VII, 7 und des Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25) den Zeno den Urheber der Dialektik (εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς) genannt.

Wenn Vieles wäre, argumentirt Zeno (bei Simplic. zur Arist. Phys. fol. 30), so müsste dasselbe zugleich unendlich klein und unendlich gross sein, jenes wegen der Grösselosigkeit der letzten Theile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zeno das bei der fortschreitenden Theilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältniss zwischen Grösse und Vielheit der Theile, wodurch stets das gleiche Product sich herstellt, ausser Acht lässt, und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit, gegeneinander isolirt). Das Viele müsste, zeigt Zeno in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentirt Zeno (nach Arist. Phys. IV, 3) gegen die Realität des Raumes: wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müsste der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort in's Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zeno (nach Arist. Phys VII, 5 und Simplic. zu dieser Stelle) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender

Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müsste auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das Letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.)

Die Zenonischen Beweise gegen die Realität der Bewegung (bei Arist. Phys. VI, 6 und den Commentatoren) haben in älterer und neuerer Zeit auf die Entwickelung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Der vierte freilich ist werthlos. Aristoteles beantwortet die beiden ersten durch seine Unterscheidung zwischen möglicher und wirklicher Theilung; — nur jene, nicht diese, gehe in's Unendliche; — das dritte Argument aber durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus dem einzelnen (discontinuirlich gedachten) „Jetzt". Ob diese Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et crit. (Artikel Zénon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) vertheidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existirend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involvire, die Realität ab*).

§ 21. Melissus von Samos versucht durch eine directe Beweisführung die Wahrheit des Eleatischen Grundgedankens darzuthun, dass nur das Eine sei. Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Melissus, der Philosoph, ist höchst wahrscheinlich identisch mit Melissus, dem Staatsmann und Nauarchen, der die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener Ol. 84, 3 (442 v. Chr.) befehligte (Plut. Pericl. c. 26, Themist. c. 2; Thucyd. I, 117.)

Mehrere Fragmente aus der Schrift des Melissus „über das Seiende" (oder: „über die Natur") finden sich bei Simplicius zur Arist. Physik (fol. 7; 22; 24; 34) und zur Arist. Schrift de coelo (fol. 137).

Wenn nichts wäre, argumentirt Melissus, wie wäre es dann auch nur möglich, davon zu reden als von einem Seienden?

Wenn aber etwas ist, so ist dieses entweder geworden oder ewig. Wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aber aus Nichtseiendem kann nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Also ist das Seiende nicht geworden; also ewig. Auch wird das Seiende nicht untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Immer also war es und wird es sein.

Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (wobei freilich leicht der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche zu erkennen ist, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf der Denkschwäche zuzuziehen).

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende werden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere unbewegt; denn es giebt kein

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, habe ich in meinem »System der Logik", Bonn 1857, S. 184 ff. und S. 409 ff. geführt.

Leeres, in welches es sich bewegen könnte, da das Leere ein existirendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissus dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe nicht körperlich genannt wissen, da jeder Körper Theile habe, also nicht eine Einheit sein könne.

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen erkennen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz an, statuiren aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen, und führen auf den Wechsel der Verhältnisse derselben zu einander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine ideelle Macht neben den materiellen Substanzen an; die Atomistiker aber (Leukippus und Demokritus) statuiren Materie und Bewegung allein.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstractionen fortgegangen; nachdem aber auf diesem Wege in der Eleatischen Philosophie zu dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüsst worden war, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Princip selbst so zu fassen, dass ohne Verleugnung der Einheit und Constanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäss haben sie das Werden, welches (zugleich mit dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen implicite lag, durch Reduction auf die Bewegung (Verbindung und Trennung) des Seienden begrifflich zu bestimmen gesucht.

Der Weg der früheren Philosophie (nicht sowohl der einzelnen Philosophen für sich, als vielmehr der Succession der Principien der verschiedenen Philosophen) war ein analytischer, der Weg der späteren ein synthetischer; die Grenze liegt in der Eleatischen Philosophie, näher aber in der Seinslehre des Parmenides und noch nicht in der theologischen Einheitslehre des Xenophanes, wesshalb auch Heraklit, obschon er der begrifflichen Auffassung des Werdens sich annähert, doch noch den Früheren zugerechnet werden musste und nicht der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker gebildeten Gruppe beigesellt werden darf.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren nicht lange nach 500 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Principien oder „Wurzeln" der Dinge auf, und fügt denselben zwei ideelle Principien als bewegende Kräfte bei: die Liebe als das Vereinende und den Hass als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe oder Hass; es giebt Zeiten, in welchen durch den Hass alles Verschiedenartige von einander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente in uns.

Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus coll., recens., illustr. Frid. Guil. Sturz, Lips. 1805.

Empedoclis et Parmenidis fragmenta ed. Amad. Byron, Lips. 1810.

H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolf's literar. Analekten, IV. St., 1820, S. 411 ff.

Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles, Berl. 1830.

Empedoclis carminum reliquiae, ed. Sim. Karsten (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838.

Th. Bergk, Empedoclis fragmenta, in: Poët. lyr. Gr., Lips. (1843) 1853. Id. de prooemio Empedoclis, Berol. 1839.

Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844.

Mullach, de Empedoclis prooemio, Berol. 1850. — Quaestionum Empedocl. specimen secundum, ib. 1852.

Empedoclis Agrigentini fragmenta ed. Henr. Stein, praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852.

W. Hollenberg, Empedocles, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm).

E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856.

A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858.

Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) war Empedokles ein um Weniges jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras, welcher Letztere wahrscheinlich gegen 500 v. Chr. geboren ist. Nach Aristoteles (bei Diog. Laërt. VIII, 52; 74) ist er sechszigjährig geworden, so dass sein Leben (mit Zeller) ungefähr zwischen 492 und 432 v. Chr. zu setzen sein mag. Die Familie gehörte der demokratischen Partei an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater erfolgreich wirkte. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnpriester, Redner und Wunderthäter umher; er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben, wie Zeno den der Dialektik.

Wir wissen von zwei Schriften, die Empedokles verfasst hat: *φυσικά* und *καθαρμοί*.

Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne; es giebt nur Mischung und Trennung (*μῖξις διάλλαξίς τε μιγέντων*); Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Die Mischung beruht auf der Liebe (*φιλότης, στοργή, Ἀφροδίτη*), die Trennung auf dem Hass (*Νεῖκος*); jener giebt er das Prädicat *ἠπιόφρων*, diesen dagegen nennt er *οὐλόμενον, λυγρόν, μαινόμενον*, so dass ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἠλέκτωρ, Ἥλιος, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ὕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*) und Erde (*γῆ, χθών, Ἀϊδωνεύς*). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einem Alles in sich befassenden *σφαῖρος*, es herrscht darin nur Liebe, der Hass ist machtlos. Durch den Hass trennen sie sich von einander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Hass alleinherrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch auf's Neue Einzelwesen enstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und

der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. (Vergl. Arist. Phys. VIII, 1; Plat. Soph. p. 242.)

Von den organischen Wesen haben sich zuerst die einzelnen Theile selbstständig gebildet und dann durch die Liebe vereinigt. Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Arme waren etc.; durch die Vereinigung entstanden viele Missbildungen, die wieder zu Grunde gingen, aber auch manche lebensfähige Gebilde, die sich erhielten und wiedererzeugten.

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, wie auch die Möglichkeit der Mischung, erklärt Empedokles mittelst der Annahme von Ausflüssen (*ἀποῤῥοαί*) aus allen Dingen, und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder grösser. Auch die Sinneswahrnehmung führt Empedokles hierauf zurück. Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin, theils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und indem beide zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 6; de sensu c. 6; Aristoteles bestreitet diese Annahme). Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks beruhen auf dem Eindringen feiner Stofftheilchen in die betreffenden Organe (Arist. de sensu c. 2; 4; Theophr. de sensu 9).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges (Emped. bei Arist. de anima I, 2; bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 121 etc.):

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ᾽ ὕδωρ,
αἰθέρι δ᾽ αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ᾽ ἠδ᾽ ἀνιῶνται.

Mit den ihm eigenthümlichen Philosophemen verbindet Empedokles die Pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung und eine der Xenophanischen ähnliche Lehre von der reinen Geistigkeit der Gottheit.

§ 24. Anaxagoras von Klazomenä (in Kleinasien), geboren um 500 v. Chr., führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Späteren (im Anschluss an einen Aristotelischen Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Theilchen; „alle Dinge waren zusammen." Der göttliche Geist aber, welcher einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. In der Erklärung des Einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugniss des Plato und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen, und ging nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück.

Im Wesentlichen die gleiche Lehre von dem weltordnenden göttlichen Geist wird unter den Früheren dem Hermotimus von Klazomenä, unter den Späteren dem Archelaus von Milet (oder nach Andern von Athen) zugeschrieben.

F. A. Carus, über die Sagen von Hermotimus, in Fülleborn's Beitr., 9. Stück.

F. A. Carus, de Anaxagorae cosmologiae fontibus, Lips. 1797.

Ignat. Denzinger, de Hermotimo Clazomenio comment., Leodii 1825.

Anaxagorae Clazomenii fragmenta ed. Ed. Schaubach, Lips. 1827.

Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta ed. Guil. Schorn, Bonnae 1829.

F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839.

F. Breier, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenä nach Aristoteles, Berlin 1840.

C. M. Zévort, dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848.

F. Hoffmann, über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860. (Glückwunsch-Programm an die Universität Berlin.)

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenä, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er um die Zeit des Ausbruchs des peloponnesischen Krieges von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt wurde und sich genöthigt fand, sich den Folgen der Anklage durch Auswanderung nach Lampsakus zu entziehen, wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Theil sehr von einander ab. Für das sicherste Datum ist wohl die Zeit der Anklage zu halten, die nach Diodor (IX, 38 f.) und Plutarch (Pericl. c. 32) unmittelbar dem peloponnesischen Kriege vorangegangen sein muss. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II, 7) die richtige, er sei Ol. 70 (500—496) geboren. Hat er (wie Diog. ebend. angiebt) im Ganzen 72 Jahre gelebt, so fällt sein Tod in Ol. 88 (wofür Diog. wohl irrthümlich Ol. 78 gesetzt hat). In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben; die Angabe, er sei schon im zwanzigsten Lebensjahr dorthin gekommen (also wohl im Jahre des Kalliades, Ol. 75, 1, in welchem Xerxes seinen Zug gegen Griechenland unternahm), möchte irrthümlich sein. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3), Anaxagoras sei dem Alter nach früher, als Empedokles, seinen (philosophischen) Leistungen nach aber später (τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ᾽ ἔργοις ὕστερος) hat jedenfalls den Sinn, dass Anaxagoras sein System der Zeit nach später, als Empedokles, aufgestellt habe; möglicherweise liegt darin auch als Nebenbeziehung die Anerkennung eines weiteren Fortschritts in philosophischer Einsicht.

Die Schrift des Anaxagoras (περὶ φύσεως) wird von Plato (im Phaedo p. 97) und Anderen erwähnt.

An die Stelle der vier Elemente des Empedokles setzt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe. Alles, was Theile hat, die qualitativ dem Ganzen gleichartig sind, ist nach der Ansicht des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3 bezeugt) dadurch entstanden, dass diese Theile, die von Anfang an vorhanden, aber unter Anderes zerstreut waren, sich zu einander gesellt haben (σύγκρισις). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Urtheilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der That nur Trennung (διάκρισις). Das, was dem Ganzen gleich-

artige Theile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Thier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Theile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Theile selbst, sondern auf das Ganze, dessen Theile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Theile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Theile eines jeden Theils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Theile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Theile, z. B. de coelo III, 3: Fleisch und Knochen etc. bestehen *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων*, cf. de gen. et corr. I, 1: Anaxagoras setzt die gleichtheiligen Substanzen, z. B. Knochen etc., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff.), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide etc. aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchen Spätere zur Bezeichnung der kleinen Urtheilchen, z. B. Plut. Pericl. c. 4: *νοῦν ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*. Sext. Emp. adv. Math. X, 25: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*. Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandtheile der Dinge *σπέρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Aber nicht alles, was anscheinend gleichtheilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichtheilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichtheiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1; de coelo III, 3), sagt er ausdrücklich, dass dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichtheilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Theilchen gehalten habe.

Im Urzustande war nach Anaxagoras überall das Verschiedenartigste gemischt: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα* (die Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras, bei Simplic. ad Ar. Phys. fol. 33 B). Zuerst schieden sich von einander die elementarischen Gegensätze: Feuer und Luft, Wasser und Erde. Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich auf's Neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Theile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Theile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut etc. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Theilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloss Goldtheilchen, sondern auch Theilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden.

Die bewegende Kraft, welche Empedokles in Liebe und Hass gefunden hatte, theilt Anaxagoras einem einheitlichen ideellen Princip zu, dem weltordnenden Geiste (*νοῦς*). Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbstständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere hat Theil an Allem, der Geist (*νόος*) aber ist rein, nicht mit Anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er mächtiger oder geringer. Der Geist ist das Feinste (*λεπτότατον πάντων χρημάτων*). Den Stoff, der ungeordnet ruht, bringt er in Bewegung, und schafft durch dieselbe aus dem Chaos die geordnete Welt. *Ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος* (Anax. ap. Simpl. ad Ar. phys. fol. 35 A). Indem der Geist wirkend hinzutrat, nachdem der Stoff eine unendliche Zeit hindurch

geruht hatte, bewirkte er einen Umschwung zuvörderst an einem einzelnen Puncte; in diesen Umschwung aber wurden allmählich immer grössere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die Erde, von der Luft getragen. Die Gestirne sind Körper, der Mond ist bewohnt gleich der Erde; die Sonne ist eine glühende Steinmasse (μύδρος διάπυρος, Diog. L. II, 12). Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachlässt, wie z. B. der Meteorstein von Argospotamos (Diog. Laërt. II, 11, 12). Pflanzen und Thiere sind entstanden, indem die feuchte Erde von den im Aether enthaltenen Keimen befruchtet wurde. Schon die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich. Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm etc. ist, macht keinen Eindruck auf uns. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntniss des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den νοῦς zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Plato und Aristoteles vor, dass der νοῦς bei ihm eine ziemlich müssige Rolle spiele. Plato lässt im Phaedo (p. 97 f.) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den νοῦς als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sein, wie es sei, werde die Zweckmässigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vergl. Leg. XII, 967 B. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips; er sei durch seine Erhebung zum Begriff eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter die Trunkenen getreten; aber er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den νοῦς nur wie einen Maschinengott als Lückenbüsser, wo ihm die Erkenntniss der Naturursachen fehle (Metaph. I, 4). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der νοῦς dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so musste er einen νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und Andere den „nur von Aussen stossenden Gott" älterer Astronomen), und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des Anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die blosse Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das Anaxagoreische Princip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt.

Von Hermotimus sagt Aristoteles (Metaph. I, 3), ihm werde bereits die Annahme eines weltordnenden Geistes zugeschrieben; aber es sei nichts Gewisses und Genaues darüber bekannt. Spätere erzählen von dem Manne manche Wundergeschichten.

Archelaus, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, so dass er sich der älteren Jonischen Naturphilosophie wieder annäherte.

Ein anderer Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampsakus, deutete die Homerische Dichtung allegorisch; unter Zeus sei der νοῦς, unter Athene die τέχνη zu verstehen etc.

§ 25. Leukippus von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, der Letztere nach seiner eigenen Aussage um 40 Jahre jünger, als Anaxagoras, begründen die Atomistik. Sie setzen als Principien das Volle und das Leere und identificiren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das Letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als untheilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen. Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche durch Gerechtigkeit und Bildung erlangt wird.

Schleiermacher, über das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abg. in den sämmtl. Werken, III. Abth., Bd. 3, S. 293—305.

Democriti philosophiae de sensibus fragmenta ed. Burchard, Minden 1830.

J. F. W. Burchard, Fragmente der Moral des Abderiten Demokritus, Minden 1834.

Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835.

F. G. A. Mullach, quaestionum Democritearum spec. I-II, Berol. 1835—42.

Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est Frid. Guil. Aug. Mullachius, Berol. 1843.

B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet., in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq. Id. Democriti de se ipso testimonia', ib. p. 589 sqq.; VII, 1852, p. 354 sqq. Id. Democriti liber περὶ ἀνθρώπου φύσεως, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq.

Von dem Alter und den Lebensverhältnissen des Leukippus wissen wir wenig Bestimmtes; auch ist ungewiss, ob er eine Schrift verfasst hat, oder ob Aristoteles und Andere ihre Aussagen über seine Ansichten nur aus den Schriften seines Schülers Demokrit geschöpft haben. Aristoteles nennt ihn gewöhnlich mit Demokrit zusammen.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41) ausgesagt, er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras; er muss also um 460 geboren sein, womit Apollodor's Angabe (bei Diog. L. IX, 41) zusammenstimmt, dass seine Geburt in Ol. 80 falle. Er soll in einem hohen Alter (von 90, nach Anderen von 100 und mehr Jahren) gestorben sein. Aus Wissbegierde unternahm er ausgedehnte Reisen, auch nach Aegypten und dem Orient. Plato erwähnt ihn, wahrscheinlich aus Abneigung gegen seinen Standpunct, nirgend; Aristoteles redet nicht ohne Achtung von ihm.

Demokrit hat zahlreiche Schriften verfasst, worunter der μέγας Διάκοσμος die berühmteste war. Sein Styl wird von Cicero, Plutarch und Dionys wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt.

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem Anaxagoreischen (in dem oben am Schluss von § 23 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältniss

zwischen Leukippus und Anaxagoras ist unsicher. Da Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) ἑταῖρος (ein befreundeter Genosse und Schüler) des Leukippus genannt wird, so hat der Unterschied ihres Lebensalters schwerlich vierzig Jahre betragen, so dass Leukippus jünger als Anaxagoras gewesen sein muss. Da aber Anaxagoras nicht in sehr frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so könnte vielleicht Leukippus (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sein; doch lässt sich dieses Letztere keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschliessen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomistikern sich finden, aber schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäussert worden waren und theilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewissheit über Leukippus und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des Anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduction aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloss formelle der unendlich vielen Atome des Leukippus und Demokrit.

In dem Bericht über die Principien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4): Leukippus und sein Genosse Demokrit setzen als Elemente das Volle (πλῆρες, στερεόν, ναστόν) und das Leere (κενόν, μανόν), und nennen jenes ein Seiendes (ὄν), dieses ein Nichtseiendes (μὴ ὄν); sie behaupten demgemäss auch, es existire ebensowohl das Nichtseiende, wie das Seiende. Nach einem andern Berichte (Plutarch. adv. Col. 4) drückte sich Demokrit so aus: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, indem er mit dem später veralteten Worte δὲν das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts"). Es giebt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist untheilbar (ἄτομον). Zwischen denselben ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6 folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3. das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst zwar weniger Wasser, als wenn es leer wäre, aber nicht um eben so viel weniger, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; diese muss also zum Theil in die leeren Zwischenräume des Wassers eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (σχῆμα, von den Atomistikern selbst nach der Angabe des Aristoteles ῥυσμός genannt), Ordnung (τάξις, bei den Atomistikern: διαθιγή) und Lage (θέσις, bei den Atomistikern: τροπή). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltsunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich Z und *N*. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt, scheint Demokrit die Atome auch ἰδέας und σχήματα genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8; Hesych. s. v. ἰδέα). Diese Unterschiede reichen nach den Atomistikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2). Die Grösse der Atome ist verschieden; der Grösse eines jeden aber entspricht seine Schwere.

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachslos. (Wohl nicht die Atomistiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachslosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, τὸ αὐτόματον, hypostasirt.)

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Daneben aber finden wir die Angabe, dass die Schwere die grösseren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoss auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, die Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zusammen, nicht in Folge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern vermöge der Naturnothwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muss, wie wir dies beim Worfeln des Getraides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflochten haben, sind grössere zusammengesetzte Körper und ganze Welten entstanden.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, so lange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe. Aus der feuchten Erde sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besonderen Organen besondere Functionen. Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Process andauert.

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (εἴδωλα) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (nur etwa die Sonnenstäubchen ausgenommen). Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existirt; qualitative Unterschiede giebt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Democrit. bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 135).

Die Seele ist der edelste Theil des Menschen; wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere; wer die des Leibes liebt, der ihr Zelt ist, liebt das Menschliche. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐεστώ, εὐθυμία, ἀταραξία, ἀθαμβία*).

Demokrit stellt eine grosse Zahl einzelner ethischer Sätze auf. In diesen wie auch in den zur Erkenntnisslehre gehörenden Sätzen über den Unterschied zwischen der Realität und der subjectiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Ueberschreitung der blossen Kosmologie; Demokrit ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen, als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Die Schüler und Nachfolger des Demokrit (von denen Metrodorus aus Chios der namhafteste ist) scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrit's Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben.

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der **zweiten Periode** der griechischen Philosophie gehören an: 1) die Sophisten; 2) Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Plato und Aristoteles; 3) die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Die Sophisten richten ihre Reflexion auf die Naturseite der Subjectivität; Sokrates richtet die seinige auf das Wissen und Wollen, wodurch eine Vermittelung mit der Objectivität möglich wird, die dann Plato und Aristoteles so vollziehen, dass von ihnen das Einzelsubject wesentlich als Glied der Gemeinschaft betrachtet wird und damit zugleich auch die Naturphilosophie wieder eine Stelle findet; die Stoiker und Epikureer dagegen betrachten vorzugsweise das Einzelsubject, aber doch wesentlich insofern, als es allgemeingültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen ist; der Skepticismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjectes seinen Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Die nähere Unterscheidung der verschiedenen Richtungen innerhalb der nämlichen Abschnitte muss der nachfolgenden Darstellung vorbehalten bleiben.

§ 27. Die **Sophistik** bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit zu erkennen, und führt demgemäss alles Denken auf die blosse sinnliche Wahrnehmung und subjective Meinung, und alles Handeln auf die Befriedigung der Lust und des subjectiven Interesses zurück. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Sensualist, Gorgias der Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist. An diese Männer schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Princip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Flav. Philostratus, vitae sophistarum, ed. C. L. Kayser, 2. Aufl., Zürich 1853.

Jac. Geel, historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt. In: Nova acta lit. societ. Rheno-Trajectinae, p. II. Utr. 1823.

Herm. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Plato's Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832.

W. G. F. Roscher, de historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838.

W. Baumhauer, quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844.

H. Schildener, die Sophisten. In: Jahn's Archiv für Philol., Bd. XVII, S. 385 ff., 1851.

I. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik. In Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279.

A. J. Vitringa, de sophistarum scholis, quae Socratis aetate Athenis floruerunt. In: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237.

Nicht nur als Lehrer der Beredsamkeit und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunctes sind die Sophisten von Bedeutung. Sie reflectiren auf das Subject und bahnen dadurch die Ethik und Logik an. Dass sich ihre Reflexion nur noch auf die blosse Naturbasis des Denkens und Wollens, d. h. auf die sinnliche Wahrnehmung und die niedere Lust und egoistische Willkür richtet, ist naturgemäss und nothwendig; dass sie aber in der ihrer Reflexion allein noch zugänglichen Naturbasis das Ganze der Subjectivität finden und das Höhere verkennen, ist ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der Sensualismus des Protagoras steht höher als das Denken des Parmenides, denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die sinnliche Wahrnehmung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Plato und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urtheilen des Plato und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die grosse Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch (worauf namentlich G. Grote in seiner „Gesch. Griechenlands" aufmerksam macht) das historische Element von dem polemischen sorgsam zu unterscheiden.

Wäre die Sophistik nur Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so müsste sie (mit Zeller und Anderen) der ersten Periode zugerechnet werden; da sie aber wesentlich Reflexion auf gewisse Seiten des subjectiven Lebens ist, so gehört sie bereits der zweiten Periode an.

§ 28. Protagoras aus Abdera, geb. um 486 v. Chr., gest. um 416, der als Lehrer der Redekunst besonders in Sicilien und Italien und in Athen wirkte, stellte, indem er Heraklit's Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge auch auf das erkennende Subject als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, und der nichtseienden, dass sie nicht sind. Wie einem Jeden ein Jegliches scheint, so ist es für ihn. Es giebt nur relative Wahrheit. Die Existenz der Götter ist ungewiss.

Geist, de Protagorae sophistae vita, Gissae 1827.

Leonh. Spengel, de Protagora rhetore ejusque scriptis. In dessen: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, p. 52 ff.

Ludw. Ferd. Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt. In: philol.-hist. Studien von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88 ff.

Jo. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonn 1845.

O. Weber, quaestiones Protagoreae, Marburg 1850.

Jac. Bernays, die *Καταβάλλοντες* des Protagoras. In: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., VII, 1850, S. 464—468.

A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philosophia, Groningae 1853.

Nach Plat. Protag. 317 C ff. war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; nach Plat. Meno 91 E starb er im Alter von ungefähr 70 Jahren. Er selbst nannte sich einen *σοφιστής*, d. h. einen Lehrer der Weisheit. Plat. Protag. p. 316 D: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort Sophist besonders durch Aristophanes und danach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Plato und Aristoteles, die sich als „Philosophen" den „Sophisten" entgegensetzten. Bekanntlich wurden später auch die Rhetoren *σοφισταί* genannt. Für die atheniensische Pflanzstadt Thurii soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Heraclides bei Diog. L. IX, 50). Bei seinem letzten Aufenthalte in Athen wurde er als Atheist angeklagt und verurtheilt; die Exemplare seiner Schrift wurden von den einzelnen Besitzern eingefordert und auf dem Marktplatze verbrannt; er selbst ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien. Dass er Demokrit's Schüler gewesen sei, wie Epikur annahm (nach Diog. L. IX, 53; X, 8), widerstreitet den Altersverhältnissen und mag auf irgend einer Verwechselung beruhen; andererseits aber soll Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft haben (Diog. L. IX, 42).

In der Lehre des Protagoras findet Plato (Theaet. p. 152 f.) die unabweisbare Consequenz der Heraklitischen; er gesteht ihr in Bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab.

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*

Ueber den Staat hat Protagoras (nach Diog. L. III, 37 u. 57) eine Schrift (*Ἀντιλογικά*, *Ἀλήθεια* oder *Καταβάλλοντες*) verfasst, aus welcher Plato manche Sätze seiner idealen Staatstheorie geschöpft haben soll. Ob der Mythus, welchen Plato den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog (p. 320 C ff.) vortragen lässt, diesem wirklich angehöre, ist ungewiss, jedoch nicht unwahrscheinlich.

Von den Göttern erklärte Protagoras (nach Diog. L. IX, 51) nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn Vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

§ 29. Gorgias aus Leontium (in Sicilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1) es ist nichts; 2) wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntniss nicht mittheilbar an Andere.

H. Ed. Foss, de Gorgia Leontino commentatio. Interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus. Halae 1828.

Leonh. Spengel de Gorgia rhetore, 1838. In: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828.

Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius. Fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff.

Franz Susemihl, über das Verhältniss des Gorgias zum Empedokles. In: Jahn's N. Jahrb. f. Ph., Jahrg. 1856, S. 40—42.

Dass Gorgias Ol. 88, 2 (427) an der Spitze einer Leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hülfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor XII, 53; vergl. Thucyd. III, 86. Plato vergleicht ihn (Phaedr. p. 261) dem Nestor wegen seiner Rednergabe und wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag (wie Frei in den zu § 25 angef. Beiträgen annimmt) etwa zwischen 483 und 375 v. Chr. fallen.

Nach Plato (Meno p. 76 C) nahm er mit Empedokles Ausflüsse aus den Objecten und Poren an, scheint also überhaupt in der Naturphilosophie ein Schüler des Empedokles zu sein. In der Rhetorik waren Korax und Tisias seine Vorgänger; doch mochte auch die rednerische Weise des Empedokles mächtigen Einfluss auf ihn üben. In der philosophischen Argumentation benutzt er die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, dass er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Den Hauptinhalt seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. und in den letzten Capiteln der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia. 1) Es ist nichts; denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch auch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müsste es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgend, da es weder in sich noch in einem Andern sein kann, und was nirgend ist, ist nicht. 2) Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntniss des Seienden, so müsste das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrthum, auch dann nicht, wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3) Gäbe es Erkenntniss, so könnte diese doch nicht mitgetheilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation objectiver Wahrheit hinaus, so dass durchweg blosse Ueberredung an die Stelle der Ueberzeugung treten muss.

§ 30. Hippias von Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische und archäologische Kenntnisse, als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunct der Sophistik in dem von Plato ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zwinge, gegen ihre Natur zu handeln.

Hippiae Elei fragmenta coll. C. Müller. In: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848.

Leonhard Spengel, de Hippia Eleo ejusque scriptis. In: *συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828.

Osann, der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F., II, 1843, S. 495 ff.

Hippias erscheint in dem Sophistencongress, der nach der Scenerie des Platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause

des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger, als Protagoras.

Prot. p. 337 C lässt Plato den Hippias sagen: ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen nicht gerade in schroffen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesetzt zu haben; Mahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach dem (unechten) Platonischen Dialog Hippias major (p. 286 A) den Nestor dem Neoptolemus ertheilen lässt, möchten ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. Prodikus aus Keos bereitet durch seine paränetischen Moralvorträge (unter denen „Hercules am Scheidewege" am bekanntesten geworden ist) und durch seine Unterscheidung sinnverwandter Worte die ethischen und logischen Bestrebungen des Sokrates vor. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunct der älteren Sophisten hinaus.

L. Spengel, de Prodico Ceo, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, p. 46 ff.

F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates. In: Rhein. Mus. f. Ph., I. 1833, S. 1—39 und S. 533—643; IV, 1836, S. 355 f.

E. Cougny, de Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858.

Prodikus war, nach Plato's Dialog Protag. zu schliessen, jünger als Protagoras, und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates nennt ihn mehremale (insbesondere im Meno) seinen Lehrer, jedoch nicht ohne eine leise Ironie. Plato schildert ihn im Protag. als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung.

Den Mythus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Den Tod erklärte Prodikus für wünschenswerth, um den Uebeln des Lebens zu entgehen. Seinem sittlichen Bewusstsein fehlte die philosophische Vertiefung.

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Consequenzen der exclusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjectes zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachus, der das Recht mit dem Vortheil der Machthaber identificirt, und die dialektischen Gaukler Euthydemus und Dionysodorus. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst als Sophisten, d. h. als Lehrer in der Beredtsamkeit und Bildung, aufzutreten.

Leonh. Spengel, de Polo rhetore. In dessen: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, S. 84—88.

Leonh. Spengel, de Thrasymacho rhetore. In dessen: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, p. 93—98.

C. F. Hermann, de Thrasymacho Chalcedonio sophista. (Ind. lect.) Gottingae 1848.

Critiae Athen. tyranni carminum aliorumquae ingenii monumentorum quae supersunt. Ed. Nic. Bachius, Lips. 1827.

Leonh. Spengel, de Critia. In dessen: Συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828, S. 120 ff.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Plato in seinen Dialogen von ihnen giebt. Polus tritt im Dialog Gorgias, Thrasymachus in der Rep. auf, Euthydem und Dionysodorus in dem Dialog Euthydemus. Dazu kommen einige Notizen bei Aristoteles, z. B. (Polit. III, 10, p. 1280, B 10), dass der Sophist Lykophron das Gesetz ἐγγυητὴς τῶν δικαίων genannt habe. Doch sind uns von einigen der bedeutenderen Sophisten noch andere Nachrichten und auch Fragmente ihrer Schriften erhalten.

Kritias erklärte den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch willigeren Gehorsam seitens der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte (διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ). Als Sitz und Substrat der Seele galt dem Kritias das Blut (Arist. de anima I, 2). Inwiefern dem Plato bei der Zeichnung des Kallikles im Dialog Gorgias das Bild des Kritias vorschwebte, ist zweifelhaft.

Nach der Darstellung Plato's im Protag. schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die Einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. A.), Andere an Hippias (Eryximachus und Phädrus), Andere endlich an Prodikus (Pausanias, Agathon etc.), ohne jedoch eigentlich für Schüler derselben gelten zu können und ausschliesslich unter ihrem Einfluss zu stehen.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskus und der Phänarete, geb. Olymp. 77, 1—3, nach späterer Ueberlieferung am 6. des Monats Thargelion (also 471—469 v. Chr., im Mai oder Juni), theilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht auf die blosse Naturseite der Subjectivität, sondern auf ihre höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates identificirt Tugend und Wissen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine. Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophon's und Plato's Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) die Induction und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der inductiv-definitorischen Methode in Unterredungen über philosophische und näher über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die Sokratische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefasste, auf praktischem Tact beruhende Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche bald nach der Vertreibung der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher von Seiten der demokratischen Partei durch

Meletus erhoben und von dem Demagogen Anytus und dem Redner Lyko unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken" gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt". Diese Anklage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare, reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils die Berechtigung dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem Sokratischen Standpuncte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen und tieferen Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Dan. Heinsius, de doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahr 1736 gelesene Abh., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurtheilung des Sokrates, und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurtheilt.)

M. C. E. Kettner, Socrat. criminis majestatis accus. vind., Lips. 1738.

Joh. Luzac, oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796.

Georg Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph, Rostock 1807; 2. Aufl., Neustrelitz 1811.

Ludw. Dissen, programma de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gott. 1812. (Dissen giebt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgetheilten Sokratischen Gedanken, hält aber Xenophon's Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunct dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Friedr. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den Abh. der philos. Classe, Berlin 1818, S. 50 ff., wiederabgedr. in Schleiermacher's sämmtl. Werken III, 2, 1838, S. 287—308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunct der Sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Discrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisirenden Plato in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disciplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinanderflossen; nach ihm von jeder

Schule alle Disciplinen in logischer Sonderung; Sokrates selbst also muss zwar noch ohne System sein, aber das logische Princip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

Ferd. Delbrück, Sokrates, Köln 1819.

W. Süvern, über Aristophanes' Wolken, Berl. 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates. In: Rhein. Mus., I. Jahrg., 1827, S. 118—150.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter. Berlin 1827. (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken", die Hegel'sche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Princips der Subjectivität im Gegensatz zu dem Princip der „substantiellen Sittlichkeit", auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurtheilung des Sokrates als Conflict dieser beiden Principien. Die Xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugniss der ursprünglichen Sokratischen Lehre. Vergl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.; Aesthetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. der Ph., II, S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der Sokratischen Lehre. In: Rhein. Mus., II, 1828, S. 85—112. (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunct des Sokrates und über die Treue der Xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurtheilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speciellen Erörterung der politischen Beziehungen.)

C. F. Hermann, de Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837.

Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität, Braunschweig 1841.

Guil. F. Hurndall, de philosophia morali Socratis, Heidelb. 1853.

C. F. Hermann, de Socratis accusatoribus, Gött. 1854.

Ernst von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857. (Eine gefällige, aber unkritische Zusammenstellung.)

Die politischen Beziehungen in dem Processe des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Cap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Uebersetzung von Meissner).

Von den zahlreichen Vorträgen und kürzeren Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende, die den letzten Jahren angehören: Hermann Köchly (Sokrates und sein Volk, akadem. Vortrag, gehalten 1855, abg. in Köchly's akad. Vortr. u. Reden, I, Zürich 1859, S. 219—386; vergl. die Recension von K. Lehrs in: N. Jahrb. f. Phil. u. Paed., Bd. 79, 1859, S. 555 ff.), G. Mehring (in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119), F. Ueberweg (in: Gelzer's protest. Monatsbl., Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860), Steffensen (ebend. Bd. XVII, Heft 2), A. Böhringer (der philos. Standpunct des Sokrates, Schulprogramm, Karlsruhe 1860), H. Schmidt (Sokrates, Vortrag, gehalten in Wittenberg, Halle 1860), C. R. Volquardsen (das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862).

Die Zeit der Geburt des Sokrates lässt sich am sichersten aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Thargelion des Jahres Ol. 95, 1 (=400—399), also im Mai 399 v. Chr.

Er war bei seiner Verurtheilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 D sagt, mehr als 70 Jahre alt (ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα), muss also spätestens 469 oder vielmehr gewiss vor 469 geboren sein. In dem Platonischen Dialog Crito (p. 52 E) lässt Sokrates im Gefängniss die Gesetze Athens die Mahnung aussprechen: Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies führt auf ein Alter von etwas über 70 Jahren Also ist Ol. 70, 1 oder 2 als das Geburtsjahr anzunehmen. (Vergl. Boeckh, Corpus inscript. II, S. 321 und K. F. Hermann, Plat. Philos., S. 666, Note 522). Apollodor's Angabe (bei Diog. L. II, 44), Sokrates sei Ol. 77, 4 geboren, ist demnach ungenau. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von Anderen) der 6. des Monats Thargelion angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern (wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Plato's) alljährlich gefeiert; schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollo (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, dass die angegebenen Geburtstage beider Philosophen oder mindestens der des Sokrates nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommene seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst hat sich eine Zeitlang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 180 nach Chr.) existirte ein von Sokrates verfertigtes (wenigstens für Sokratisch geltendes) Werk, bekleidete Charitinnen, die am Eingang zur Akropolis aufgestellt waren. Der Mutter lässt ihn Plato gedenken Theaet. p. 149 A, wo er sich nennt: υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης, und von sich selbst aussagt, dass auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner an's Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Crito 50 D) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Dass er den Anaxagoras oder auch den Archelaus „gehört" habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Plato führt (Phaedo 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lectüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren scheint Sokrates bekannt gewesen zu sein (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte. Die von Plato mehrfach erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten (s. o. zu § 18). Noch grösseren Einfluss übten auf seine philosophische Bildung die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten Andere wies (Plat. Theaet. 151 B). Er nennt sich bei Plato mitunter (Protag. 341 A; Meno 96 D; vgl. Charmides 163 D; Cratyl. 384 B) einen Schüler des Prodikus, jedoch nicht ohne eine leise Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt, so dass die Selbstbezeichnung des Sokrates im Xenophontischen Sympos. (I, 5) als eines Autodidakten in der Philosophie (αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας) hiermit ohne Widerspruch zusammenbestehen kann. Ein Platonisches Zeugniss über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir in der Stelle Phaedo p. 96 ff. erkennen, s. m. Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92–94.

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Discrepanz zwischen dem Innern und Aeussern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein ἄτοπον war, die Aehnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuss und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Symp. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Plato, wesentlich mit einander überein, obschon die Platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Plato in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Plato's in der des Sokrates liegt und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenn gleich nicht überall im Einzelnen durchführbar ist; Plato hat Sorge getragen, sich auch inmitten der Idealisirung doch nicht allzu weit von der historischen Wahrheit zu entfernen, bleibt ihr in einzelnen kleineren Dialogen (Apologia, Crito, auch Hippias minor, Protagoras etc.) ganz nahe, und legt in anderen solche Lehren, die dem Sokrates ganz fremdartig waren (wie die Naturphilosophie im Tim. und gewisse Speculationen über die Ideen etc. im Soph. und Polit.) anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt doch die volle historische Treue, und wir dürfen diese Absicht bei Xenophon durchaus voraussetzen, nicht in eben so vollem Maasse aber die Befähigung zu einer ganz reinen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der Sokratischen Philosophie; Xenophon scheint die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse allzu sehr dem Sokrates beizumessen. Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpuncte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates.

Aristoteles sagt Metaph. XIII, 4: Zweierlei ist es, was man mit Recht dem Sokrates zuschreiben muss, nämlich das inductive und das definitorische Verfahren (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6 das ethische. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die Identität der theoretischen Einsicht und praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς· ... λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Plato durchaus bestätigt; nur mag Aristoteles den Ausdruck noch geschärft haben. Xen. Memor. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν.* Memorab. III, 9, 4 f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν· ... ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.* Mit dieser Ansicht hängen die Ueberzeugungen zusammen, dass die Tugend lehrbar, dass alle Tugend in Wahrheit nur Eine, und dass Niemand freiwillig (sondern nur aus Unwissenheit) böse sei (Xen. Memorab. III, 9; IV, 6; Sympos. II, 12; Plat. Apol. 25 E; Protag. p. 329 B ff.). Das Gute (*ἀγαθόν*) ist mit dem Schönen (*καλόν*) und Zuträglichen (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*) identisch (Mem. IV, 6, 8 u. 9; Protag. 333 D; 353 C ff.). Besser, als das zufällige Glück (*εὐτυχία*), ist ein Rechthandeln, das auf Einsicht und Uebung beruht (*εὐπραξία*, Mem. III, 9, 14). Die Selbsterkenntniss, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: *γνῶθι σαυτόν*, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Mem. IV, 2, 24). Aeussere Güter fördern nicht. Nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Memor. I, 6, 10). Den Inhalt des Sokratischen Philosophirens im Gegensatz zur Kosmologie bezeichnet Cicero (Acad. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10) treffend durch den Ausdruck, dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen und in die Städte und Häuser eingeführt und genöthigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Uebel zu forschen. Sokrates besass

nicht ein fertiges System ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen Trieb der Forschung, und konnte desshalb naturgemäss auch nur in der Unterredung mit Andern zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Kunst die geistige Mäeutik. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die Sokratische Ironie (εἰρώνεια), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Ueberzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chärephon provocirten Orakelspruch, dass er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (ἐξέτασις, Plat. Apol. p. 20 ff.). Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, indem er den ἔρως, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwickelung veredelte.

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen liegt die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Tactes. Sokrates erkannte wohl, dass es einer Ergänzung der Reflexion bedürfe, und war sich bewusst, für sein eigenes Handeln eine solche zu besitzen. Aber er hat nicht psychologisch dieselbe zergliedert, sondern blieb stehen bei dem Bewusstsein einer innern Stimme, die ihn recht leite, und führte diese mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Stimme in ihm ist es, was er als sein δαιμόνιον bezeichnet. In der Plat. Apologie (p. 31 D) sagt Sokrates: dass ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaedrus τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses δαιμόνιον ihm warnend entgegen, als er im Voraus auf die Vertheidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein sittlicher Tact sagte ihm, dass eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes richtiger sei, als eine diese Hingabe beeinträchtigende Vorbereitung). Weniger genau heisst es bei Xenophon mitunter, durch das δαιμόνιον werde dem Sokrates angezeigt: ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist ὁ θεός (Mem. IV, 8, 6) oder οἱ θεοί (Mem. I, 4, 15; IV. 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Den Götterglauben begründet Sokrates teleologisch aus dem Bau der Organismen, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι (Memor. I, 4, 4 ff; IV, 3, 3 ff.) Die in dem All waltende φρόνησις bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13).

Aristophanes legt in den „Wolken" (die zuerst 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates ausser solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch Anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieses Missverständnisses war auf Seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, dass er als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatz stand und dass die Anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluss auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, dass er als ein auf das Subject reflectirender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philo-

soph mit den **Sophisten** auf dem gleichen **allgemeinen** Boden sich bewegte und nur **specifisch** durch die Richtung seines Philosophirens sich von ihnen unterschied; auf Seiten des **Aristophanes** aber darin, dass er als Anhänger eines antiphilosophischen Conservativismus die Bedeutung der **specifischen Differenzen** innerhalb der Philosophie bei seiner Ueberzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit **aller** Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige denn deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die **Ankläger** gehegt zu haben. **Meletus** wird im Dialog Euthyphro (p. 2 B) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der Platonischen Apologie heisst es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den Sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 23 E); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletus, den Aristophanes in den „Fröschen" (v. 1302) erwähnt. **Anytus**, ein reicher Lederhändler, war ein einflussreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreissig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war; Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.) er habe an der Klage sich betheiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Meno (p. 94 E) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urtheile über die atheniensischen Staatsmänner verübelt; nach der pseudo-Xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem, als dem Lederhandel, bestimmt glaubte und dem Vater gerathen hatte, ihm eine höhere Bildung zu Theil werden zu lassen. Lykon zürnte (Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautet (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα· θάνατος.* Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne eine eingehende Untersuchung der eigenthümlichen Richtung des Sokrates auch gegen ihn gekehrt (Apol. 23 D). Diejenigen einzelnen Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. I. anführt und bekämpft, scheinen (wie Cobet in: Novae lectiones, Lugd.-Bat. 1858, S. 662 ff. nachweist) nicht aus den Reden der Ankläger, sondern aus der erst nach dem Tode des Sokrates zur Rechtfertigung der erfolgten Verurtheilung von dem Rhetor Polykrates verfassten Anklageschrift entnommen zu sein. Das Verhalten des Sokrates schildert Plato im Wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Crito und in den ersten und letzten Partien des Phaedo. Die Parrhesie des Sokrates erschien den Richtern als Uebermuth. Seine philosophische Reflexion erschien als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des atheniensischen Staates, welchen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Alkibiades und besonders mit dem verhassten Aristokraten Kritias (vergl. Aeschines adv. Timarch. §. 71) machte misstrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurtheilung nur mit dem Uebergewicht weniger Stimmen (er wäre nach Apol. p. 36 A freigesprochen worden, wenn nur 3 oder nach anderer Lesart 30 Stimmen anders gefallen wären, so dass ihn von etwa 500 oder 501 Richtern ungefähr 280 verurtheilt, 220 oder 221 unschuldig befunden haben müssen). Da er aber nach der Verurtheilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohlthäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte, und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbusse von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen höheren Majorität (ungefähr 360 gegen 140) zum Tode verurtheilt. Die Vollstreckung des Urtheils musste, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach

Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Krito ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich. Er trank im Gefängniss, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, dass der Tod, der seine Ueberzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald hernach Reue über die Verurtheilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zu Gunsten des Sokrates erst in Folge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Dass die Ankläger theils verbannt, theils getödtet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f. u. A.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Thatsache anzulehnen scheint, dass Anytus (vielleicht aus politischen Motiven verbannt) nicht in Athen, sondern in Heraklea am Pontus gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Durch das von Sokrates gewonnene Princip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doctrinen Dialektik und Ethik auszubilden. Von seinen unmittelbaren Schülern (sofern dieselben philosophische Bedeutung haben), wenden sich die meisten als „einseitige Sokratiker" vorwiegend der einen oder andern Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die Megarische oder eristische Schule des Euklides und die Elische des Phaedo fast nur die dialektischen Untersuchungen, die cynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder Cyrenaische des Aristippus dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des Sokratischen Geistes aber und zugleich die sämmtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpuncte hat zu der Einheit eines umfassenden Systemes Plato fortbildend zusammengefasst.

K. F. Hermann, die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen. In dessen: Ges. Abhandlungen, Göttingen 1849, S. 227—255.

Ueber Aeschines handelt K. F. Hermann (de Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850).

Ueber Xenophon handeln: A. Boeckh (de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811), Niebuhr (kl. Schriften, Bd. I, S. 467 ff.), F. Delbrück (Xenophon, Bonn 1829), Hirschig (de disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate, in Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839), Hoëvell de Xenophontis philosophia, Groning. 1840), J. H. Lindemann (die Lebensansicht des Xen., Conitz 1843; die rel.-sittl. Weltanschauung des Herodot, Thucydides und Xenophon, Berlin 1852), P. Werner (Xenoph. de rebus publ. sentent, Breslau 1851), Engel (X. polit. Stellung und Wirksamkeit, Stargard 1853), A. Garnier (histoire de la morale: Xenophon, Paris 1857).

Xenophon's Kyrupädie ist ein philosophischer Staatsroman, der den Sokratischen Grundgedanken, dass der Wissende als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein

wahrhaft befähigt sei, veranschaulicht; freilich ist der Wissende des Xenophon (nach dem richtigen Urtheil des Erasmus, vgl. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. d. Rechts- und Staatsphilos., I, S. 249) „mehr ein kluger und feinberechnender Politiker, als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher". Xenophon und Aeschines sind kaum den Vertretern einer eigenthümlichen philosophischen Richtung zuzurechnen, sondern gehören vielmehr zu den Männern, die, mit inniger Verehrung an Sokrates hangend, durch den Umgang mit ihm zur Kalokagathie zu gelangen strebten. Andere, wie namentlich Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Wenige aus der grossen Zahl der Genossen des Sokrates setzten sich die Entwickelung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des Sokratischen Philosophirens nur reproducirt; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben, als eine blosse Combination mit Sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältniss steht Plato zu dem Ganzen der Sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Cicero's Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit", vereinigte Plato in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des Sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Euklides von Megara combinirt das ethische Princip des Sokrates mit der Eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Gute ist eins, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Dass Euklides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen statuirt habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Euklides war gleich der des Zeno die indirecte.

Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Gehörnte, der Kahlkopf; ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, dass nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei, bekannt geworden. Stilpo aus Megara combinirt die Megarische Philosophie mit der cynischen. Er polemisirt gegen die Ideenlehre. Ihm wird die dialektische Lehre zugeschrieben, dass ein Jegliches nur von sich selbst ausgesagt werden dürfe, und die ethische Lehre, dass der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793.
Ferd. Deycks, de Megaricorum doctrina, Bonn 1827.
Heinr. Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff.
Henne, école de Mégare, Paris 1843.
Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845.
Hartenstein, über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in: Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss., 1848, S. 190 ff.

Euklides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem um ein Jahrhundert später lebenden Alexandrinischen Mathematiker) soll (nach Gell. Noct. Att. VI, 10) zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muss Euklid, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phaedo p. 59 C), und zu ihm begaben sich gleich hernach die meisten Sokratiker, vielleicht, um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. II, 106; III, 6). Euklid scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der Eleatischen Doctrin vertraut, modificirte er dieselbe unter dem Einfluss der Sokratischen Ethik dahin, dass er das Eine als das Gute auffasste. Ueber die Schule des Euklid handelt Diog. L. II, 108 ff.

Plato erwähnt Soph. p. 246 B ff. eine Ansicht, derzufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἴδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele neuere Forscher (insbesondere Schleiermacher, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller und Andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; Andere (namentlich Ritter und Petersen) bestreiten dies. In der That spricht gegen die Beziehung auf die Megariker theils die Inconsequenz, in welche dann Euklid verfallen wäre, theils auch das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 6 ff.; XIII, 4), wonach Plato für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muss, also dieselbe nicht wohl in irgend einer Form schon von Euklid aufgestellt worden sein kann. Die Platonische Stelle kann auf einseitige Platoniker gehen (vergl. m. Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861, S. 277 f.). Ausserdem liesse sich nur etwa noch an Phaedo aus Elis und dessen Schüler denken.

Die Lehre des Euklides fasst Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Ein solches Princip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten. In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der Megarischen Eristik.

Dem Stilpo (der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. lebte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*), welche in der Consequenz der exclusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristocles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern theilte. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpo die *ἀπάθεια*. Senec. ep. 9: hoc inter nos

(Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maasse selbstgenügsam, dass er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf.

§ 36. Phädo aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der Megarischen oder auch mit der Platonischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemus, ein Schüler von Platonikern, von Stilpo und von Schülern des Phädo, verpflanzte die Elische Schule in seine Vaterstadt Eretria, von der seine Anhänger den Namen Eretriker erhielten.

L. Preller, Phädons Lebensschicksale und Schriften. In: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., IV, 1846, S. 391—399.

Phaedo, der Gründer der Elischen Schule, ist derselbe, welchen Plato in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen lässt. Nach Diog. L. II, 105 wurde er auf die Fürsprache des Sokrates durch Krito aus der Kriegsgefangenschaft losgekauft. Er soll auch Dialoge verfasst haben; doch wurde die Echtheit der meisten, die seinen Namen trugen, bezweifelt. Von seiner Lehre wissen wir wenig.

Von Phädon's (mittelbarem) Schüler Menedemus (der von 352—278 v. Chr. lebte) sagt Heraclides (Lembus) bei Diog. L. II, 135, derselbe habe die Platonischen Ansichten getheilt, aber mit der Dialektik nur Scherz getrieben. Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein. Ueber seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als Eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in Sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des Letzteren im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der cynischen erhielt. Die Tugend ist das einzige Gut. Der Genuss, als Zweck erstrebt, ist ein Uebel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstbeherrschung. Es giebt nur Eine Tugend. Sie ist lehrbar, und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur Sokratischer Kraft. Antisthenes bekämpft die Platonische Ideenlehre. Er lässt nur identische Urtheile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgerthum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und Andere.

Antisthenis fragmenta ad Aug. Guil. Winckelmann, Turici 1842.

Chappuis, Antisthène, Paris 1854.

Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis, Marburgi Cattorum 1860.

Karl Wilh. Göttling, Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats. In dessen: Ges. Abhandl., Bd. I, Halle 1851.

Antisthenes, geb. zu Athen (um Ol. 84, 1 (444 v. Chr.), stammte von einem atheniensischen Vater und einer thracischen Mutter (Diog. L. VI, 1). Aus diesem Grunde war er auf die Uebungsstätte Kynosarges beschränkt. Der Einfluss des Gorgianischen Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form seiner dialogischen Schriften kund. Dem Sokrates wandte er sich erst in vorgeschrittenem Alter zu, wesshalb ihn Plato als ὀψιμαθής bezeichnet (Soph. 251 B, wo er ohne Zweifel gemeint ist). Plato (Theaet. 155 E; Soph. 251 B f.) und Aristoteles (Metaph. XIII, 3) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht ertheilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er auf's Neue und scheint noch mehr als 30 Jahre nach dem Tode des Sokrates gelebt zu haben (Diodor XV, 76). Im Aeussern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten, und persönlich eng mit ihm befreundet.

An dem Sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite, doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (λόγος) definirt als Bezeichnung des Wesens: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (wo das Imperfectum ἦν auf die Priorität des objectiven Gewordenseins vor dem subjectiven Erkannt- und Bezeichnetwerden zu gehen scheint). Von Einfachem giebt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber lässt eine Definition zu, die seine Bestandtheile gemäss ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der begriffsmässigen Rechenschaft (oder: Angabe des Grundes) verbundene richtige Meinung, δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (Plat. Theaet. p. 201 f., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber ohne Zweifel auf ihn Bezug genommen wird; Arist. Metaph. VIII, 3). Nach Simplic. in Arist. Categ. f. 66 B, 45 soll Antisthenes, die Platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ (weil nämlich, habe Plato geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 22 B sagte Antisthenes, die Ideen seien ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις, woraus aber schwerlich zu schliessen ist, dass er die Ideenlehre im subjectivistischen Sinne umzubilden gesucht habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Plato's den leeren Einfällen zurechnen (oder vielleicht vom Sokratischen Begriffe aus dagegen polemisiren) wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Metaph. V, 29 (vgl. Plat. Euthyd. 285 E) bezeugte Satz: es lasse sich nicht widersprechen (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν) mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem Jeden aber giebt es nur Einen οἰκεῖος λόγος, so dass, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muss und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äusserste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exclusiven Anerkennung identischer Urtheile (Arist. Metaph. V, 29; Plat. Soph. 251 B).

Nach Diog. L. VI, 104 f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die Tugend; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege,

sei ein ἀδιάφορον. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend (Diog. L. VI, 11). Die Lust ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich (ebend. 12). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, auch Xen. Mem. I, 2, 19: ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο κ. τ. λ. ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Das Gute ist das uns Zugehörige (οἰκεῖον), das Böse aber ein Fremdes (ξενικόν, ἀλλότριον, Diog. L. VI, 12; Plat. Charm. p. 163 C; Conviv. p. 205 E).

Keine der bestehenden und möglichen Staatsformen sagte dem Cyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjectives Tugendbewusstsein und isolirt ihn gegen die wirkliche Gesellschaft, jedoch in weltbürgerlicher Absicht. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Ebend. 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ᾽ ἄπορον. Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes; vielleicht bezieht sich auf die Ansicht des Antisthenes Plato's Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372 A), den er doch einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politicus, p. 267 C — 275 C).

So wenig, wie die Gesetze des Volkes, ist sein Glaube dem Weisen eine bindende Autorität. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit). Der Eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt; Tugend ist allein der wahre Gottesdienst. Antisthenes deutete die Homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Diogenes von Sinope machte sich durch die äusserste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Er selbst soll die Benennung κύων nicht von sich abgewiesen haben. Man nannte ihn auch Σωκράτης μαινόμενος. Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xeniades in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatze der Naturgemässheit (in einer Weise, mit der die Rousseau'schen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Der Cynismus artete später immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der Stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Thätigkeit, so dass zuletzt nur ostentatorische Ascese übrig blieb. „Die Cyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist" (Hegel).

§ 38. Aristippus von Kyrene, der Gründer der Cyrenaischen oder hedonischen Schule, von Aristoteles als Sophist bezeichnet, sieht in der Lust, die er als sanfte Bewegung definirt, den Zweck des Lebens. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu geniessen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahrem Genuss. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmt ihren Werth. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der Cyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp mit dem Beinamen: rsder Muttechüler, welcher zuerst den Hedonismus systematisch darge-

stellt hat, und dem namentlich die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit, mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille angehört, Theodorus mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent, und die dauernde Freude als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, und seine Schüler Bio und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklären, ferner Hegesias mit dem Beinamen: der zum Sterben Ueberredende, der in der Abwehr des Kummers das höchste erreichbare Ziel findet, an positiver Glückseligkeit verzweifelt und das Leben für werthlos hält, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener für diese fordert.

C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde, Leipz. 1800—1802.

J. F. Thrige, de Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828.

Amadeus Wendt, de philosophia Cyrenaica, Gott. 1841.

Henr. de Stein, de philosophia Cyrenaica, pars I.: de vita Aristippi, Gott. 1855.

Ueber einzelne Cyrenaiker existiren ältere Monographien, insbesonders über die Arete von J. G. Eck (Leipz. 1776), über Hegesias πεισιθάνατος von J. J. Rambach (Quedlinburg 1771). Die Fragmente der ἱερὰ ἀναγραφή des Euemerus hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 633, sqq.).

Aristipp von Cyrene wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloss sich dauernd seinem Kreise an. Vielleicht war er schon vorher mit der Philosophie des Protagoras vertraut, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuss hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt den bedeutendsten Einfluss. Dass er (nebst Kleombrotus) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aegina war, bemerkt Plato Phaedo 59 C, offenbar in tadelndem Sinne. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sicilien soll sich Aristipp oft aufgehalten haben; an sein dortiges Zusammentreffen mit Plato knüpfen sich manche, grösstentheils aber sehr unsichere Anekdoten, die den Contrast zwischen dem fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers und der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten veranschaulichen. Aristippus scheint an verschiedenen Orten, insbesondere auch in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er allein unter den Sokratikern forderte gleich den Sophisten Bezahlung für seinen Unterricht. Aristoteles nennt ihn vielleicht aus diesem Grunde, aber wohl auch um seiner Lustlehre und Verachtung der reinen Wissenschaft willen einen Sophisten (Metaph. III, 2).

Die Grundzüge der Lehre der Cyrenaiker hat jedenfalls Aristippus selbst aufgestellt. Xen. Memor. II, 1 lässt ihn mit dem Sokrates darüber verhandeln; Plato berücksichtigt die Ansicht Gorg. 491 E ff., Rep. VI, 505 B, und am eingehendsten im Philebus, obschon ohne Nennung des Aristippus. Aber die systematische Ausführung scheint erst seinem Enkel, dem Aristippus μητροδίδακτος, anzugehören. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. I, 2 nicht den Aristipp, sondern den Eudoxus.

Plato bezeichnet das Lustprincip Phileb. p. 66 C mit den Worten: τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ. Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte

Bewegung. Diog. L. II, 85: τέλος ἀπέφαινε (ὁ Ἀρίστιππος) τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Dass alle Lust γένεσις, nicht οὐσία sei, nennt Plato (Phileb. p. 53 C, vgl. 42 D) eine richtige Bemerkung gewisser κομψοί, worunter wahrscheinlich Aristipp zu verstehen ist; doch gehört diesem gewiss nicht die Entgegensetzung von γένεσις und οὐσία an, sondern wohl nur die Reduction der Lust auf die κίνησις, woraus Plato jene Folgerung zieht. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der andern an Werth verschieden (Diog. L. II, 87: μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς, vgl. Plat. Phileb. p. 12 D). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das Sokratische Element der Aristippischen Lehre liegt in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Cyniker erstrebten die Selbständigkeit durch Enthaltung vom Genuss, Aristipp durch Herrschaft über den Genuss inmitten des Genusses. Nach Stob. floril. 17, 18 sagte Aristipp: κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ. Nach Diog. L. II, 75 forderte er τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν. Demgemäss soll er sein Verhältniss zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: ἔχω, οὐκ ἔχομαι. In gleichem Sinne sagt Horatius (epist. I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor. Der cynische Weise weiss mit sich selbst, Aristipp aber mit den Menschen umzugehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu geniessen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtung des Aristippus in der Ethik entspricht die Beschränkung unseres Wissens auf die Empfindungen in der Erkenntnisslehre. Die Cyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 91) τὸ πάθος und τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν (die Affection und das ausser uns vorhandene „Ding an sich", welches uns afficirt); jene ist in unserm Bewusstsein (τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον); das Ding an sich dagegen existirt zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unserigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objecte beweist es nicht. Der Subjectivismus der Protagoreischen Erkenntnisslehre findet in diesen Sätzen seine consequente Vollendung. Dass in dieser logischen Ansicht das Motiv des ethischen Sensualismus liege, ist unwahrscheinlich; denn dieses findet sich vielmehr theils in der persönlichen Genussliebe des Aristippus, theils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates. Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Object dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so fragt sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Cirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Werth durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses Letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: die Lust, und diese ertheilte Aristipp, während die Cyniker eine vom Cirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Ascese stehen blieben.

Spätere Cyrenaiker theilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihr Lehrgebäude in fünf Theile: 1) über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Uebel, αἱρετὰ καὶ φευκτά); 2) über die Affecte (πάθη); 3) über die Handlungen (πράξεις); 4) über die Natur-Ursachen (αἴτια); 5) über die Glaubwürdigkeit (πίστεις).

Auch diese Späteren haben demnach die Erkenntnisslehre nicht als Fundament, sondern vielmehr als Complement der Ethik behandelt.

Da die von Aristipp angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Princip, dass die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mussten Modificationen seiner Lehre entstehen. Theodorus ἄϑεος (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das Nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust specifisch verschiedenen Princip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemüthszustand der Freude (χαρά) als das Ziel (τέλος) setzte. Freilich reicht die blosse Reflexion auf den Gesammtzustand zum Zweck der Erhebung über die Wechselfälle des Geschicks nicht aus, da auch der Gesammtzustand nicht in unserer Gewalt steht, und so verzweifelt Hegesias πεισιϑάνατος (Diog. L. II, 93 ff.) an jenem Erfolge; Annikeris der Jüngere aber (ebend. 96 f.; Clem. strom. II, 417 B) versucht das Lustprincip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Bemühung für den Andern als durch den Genuss bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später herrschte statt der Cyrenaischen Lehre der Epikureismus.

§ 39. Plato, geboren zu Athen am 7. Thargelion des ersten Jahres der 88. Olympiade (am 26. oder 27. Mai 427 v. Chr.), ursprünglich Aristokles genannt, war der Sohn des Aristo, der aus dem Geschlecht des Kodrus stammte, und der Periktione (oder Potone), die von Dropides, einem nahen Verwandten Solon's, abstammte, und deren Vetter Kritias war, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreissig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Plato war von Ol. 93, 1 bis 95, 1 (408 oder 407 bis 399 v. Chr.) Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit andern Sokratikern nach Megara zu Euklid, und trat dann (vielleicht jedoch erst, nachdem er zuvor einige Zeit wiederum in Athen gelebt hatte) eine grössere Reise an, die ihn nach Cyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dio, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindete, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386 v. Chr.) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Plato im Jahre 367, nach dem Tode des älteren Dionysius, um im Verein mit Dio im Sinne seiner moralischen und politischen Lehre auf den jüngeren Dionysius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin im Jahr 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich seiner philosophischen Lehrthätigkeit

bis zu seinem Tode, der Ol. 108, 1 (348—347, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Olympiadenjahres, um die Zeit des Geburtstages, also im Mai 347 v. Chr.) erfolgte.

Angaben, die Plato's Leben betreffen, haben im Alterthum schon einige von seinen unmittelbaren Schülern aufgezeichnet, insbesondere Speusippus (*Πλάτωνος ἐγκώμιον,* Diog. L. IV, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. III, 2), Hermodorus (Simplic. ad Arist. phys. 54 B; 56 B; vergl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippus der Opuntier (Suidas s. h. v.), vielleicht auch Heraklides der Pontiker (der bei Diog. L. nicht immer mit Sicherheit von Heraclides Lembus zu unterscheiden ist). Auch der Peripatetiker Aristoxenus hat ein Leben Plato's geschrieben (Diog. L. V, 35). Von Späteren schrieb Favorinus (zu Trajan's und Hadrian's Zeit) *περὶ Πλάτωνος,* woraus Diogenes L. vieles geschöpft hat. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Diogenes Laërtius, de vita et doctr. philos. (s. o.), worin das III. Buch ganz von Plato handelt, 1—45 von dem Leben.

Apulejus Madaurensis, de doctrina et nativitate Platonis (in den Opera Apul. ed. Oudendorp, Lugd. Bat. 1786; ed. G. F. Hildebrand, Lips. 1842, 1843).

Olympiodori vita Platonis (in den meisten Gesammtausgaben der Werke Plato's, ferner in der Didot'schen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845).

Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Litt. und Kunst, Gött. 1789; auch in: *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsv. 1845.

Grössere Zuverlässigkeit, als diese und andere späte und unbedeutende Compilationen hat der siebente von den unter Plato's Namen auf uns gekommenen Briefen, der zwar gleich allen andern unecht ist, aber doch aus einer sehr frühen Zeit stammt und von einem unmittelbaren Schüler Plato's verfasst zu sein scheint. Ausserdem kommen für unsere Kenntniss des Lebens Plato's viele Stellen in Plato's eigenen Schriften, in denen des Aristoteles, des Plutarch etc. in Betracht.

Von Schriften der Neueren über Plato's Leben sind am erwähnenswerthesten:

Marsilius Ficinus, vita Platonis, vor dessen Uebersetzung der Schriften Plato's.

Remarks on the Life and Writings of Plato, Edinb. 1760. Deutsch mit Anm. u. Zusätzen von K. Morgenstern, Leipz. 1797.

W. G. Tennemann, System der Platon. Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Plato's Leben.)

Friedr. Ast, Plato's Leben und Schriften, Leipz. 1816.

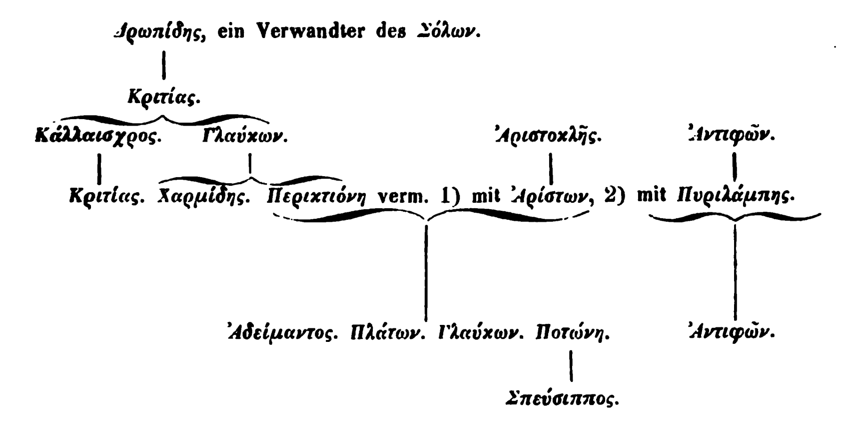
K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, 1 Theil, Heidelb. 1839. (S. 1—126: Plato's Lebensentwickelung und Verhältniss zur Aussenwelt.)

(Vergl. die Litt. zu §§ 40 und 41.)

Dass Plato Ol. 88, 1 (427) geboren sei (als Diotimus Archon war), bezeugt direct Apollodorus *ἐν Χρονικοῖς* bei Diog. L. III, 2 (sofern bei der Angabe der 88. Olympiade das erste Jahr zu verstehen ist); indirect führt auf eben dieses Jahr die zuverlässigste aller hierhergehörigen chronologischen Angaben, nämlich die Aussage des Hermodorus, eines unmittelbaren Schülers Plato's, bei Diog. L. II, 106 und III, 6, dass Plato im Alter von 28 Jahren bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu Euklides von Megara gegangen sei; Sokrates aber trank den Giftbecher in der zweiten Hälfte des Thargelion Ol. 95, 1 (im Mai oder Juni 399 v. Chr.). Für 429 (87, 3, das Jahr des

Archon Apollodorus) zeugt Athenäus (Deipnosoph. V, 217); für 428 spricht die Angabe (Diog. L. III, 3), Plato sei in demselben Archonten-Jahre geboren, in welchem Perikles gestorben sei (also in der zweiten Hälfte des Jahres des Epameinon, Ol. 87, 4=429—28, in dessen erster Hälfte Perikles starb). Das Zeugniss für den 7. Thargelion als Geburtstag (Diog. L. III, 2) scheint gleichfalls von Apollodorus zu stammen, so dass, wenn vielleicht auf diesen Tag als den Geburtstag des Delischen Apollo die Feier des Geburtstages Plato's nur verlegt worden ist, dies schon sehr bald nach Plato's Tode von den Akademikern geschehen sein muss. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Böckh's Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Cyclus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduciren (andernfalls, wenn schon der Metonische Cyclus galt, auf den 29/30. Mai).

Plato's Stammbaum, soweit wir ihn kennen, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20 D, Apol. 34 A, de rep. init., Parm. init. und andern Angaben) folgender:



Die zweite Ehe der Periktione und die Existenz des Antipho ist jedoch nur durch den Dialog Parmenides bezeugt, dessen Echtheit und Zuverlässigkeit in geschichtlichen Angaben sehr zweifelhaft ist, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die nur auf diesem Dialog fussen.

Die Jugendbildung erhielt Plato von namhaften Lehrern. Dionysius (der in dem unechten Dialog Anterastae erwähnt wird) soll ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet haben, Aristo von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damon's, und der Agrigentiner Metellus (oder Megillus) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Die Angabe über Aristo (der ihm den Namen Plato gegeben haben soll) scheint historisch zu sein; die übrigen sind zweifelhaft. An mehreren Feldzügen soll Plato theilgenommen haben; die Angabe jedoch, dass er bei Tanagra, Korinth und Delion mitgekämpft habe, ist ungeschichtlich. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahr 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) theilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylus in die Heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Plato mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L., III, 6, vielleicht nach Hermodorus, in Plato's zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswertheste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft des Sokratischen Charakters erfüllte ihn mit

Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldete Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Dass Plato, während er mit Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen, auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist sehr zweifelhaft; an sicheren historischen Spuren fehlt es durchaus. Ueber die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Plato liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon (der Unterredungen des Sokrates mit Aristipp und mit Antisthenes mittheilt) erwähnt den Plato nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, dass um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen den Glauko Wohlwollen gehegt habe. Nach Plat. Apol. p. 34 A; 38 B war Plato bei dem Process des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, bei einer Geldbusse Bürgschaft zu leisten; nach Phaedo 59 B war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Der Verkehr des Plato mit Euklides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems wahrscheinlich einen beträchtlichen Einfluss geübt. Ob Plato danach zunächst in Athen gelebt und im Jahr 394 an dem korinthischen Feldzug theilgenommen habe, ist ungewiss. In Cyrene besuchte Plato den Mathematiker Theodorus (Diog. L. III, 6), den er kurz vor dem Tode des Sokrates in Athen kennen gelernt zu haben scheint (Theaet. p. 143 B ff.); wir dürfen annehmen, dass er bei ihm sich in der Mathematik weiter ausgebildet habe. Nach Aegypten ging Plato nach Cic. de fin. V, 29 in der Absicht, sich von den Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, und wenigstens der astronomische Unterricht ist auch durchaus nicht unwahrscheinlich; in der gleichen Absicht nahm später Plato's Schüler Eudoxus einen längeren Aufenthalt in Aegypten, dem Lande alter Erfahrungen. Dass Plato auch nach Kleinasien gekommen sei, hat Schleiermacher (Pl. W. II, 1, S. 185) aus der Schilderung des Treibens der Herakliteer in Jonien (Theaet. 179 f.) als wahrscheinlich erschlossen; Zeugnisse aber liegen darüber nicht vor. Die Reise nach Italien und Sicilien scheint Plato nach Ep. VII, p. 326 B ff. von Athen aus unternommen zu haben. Er war, als er zum ersten Mal nach Syrakus kam, nahezu 40 Jahre alt (Epist. VII, p. 324 B). Bei den Pythagoreern suchte Plato wohl nicht nur die genauere Kenntniss ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dio, dessen Schwester an Dionysius (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Plato's moralische Ermahnungen „greisenhaft" (Diog. L. III, 18), und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aegina muss kurz vor dem Ende des korinthischen Kriegs um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris weigerte sich, das Lösegeld sich von Plato's Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde die Summe zum Ankauf des Akademusgartens verwandt, wo Plato einen Kreis philosophirender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phaedrus (p. 275 ff.) schliessen müssen, die dialogische; doch scheint er später für Geförderte auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben. Nur die Hoffnung, einen grossen politisch-philosophischen Erfolg zu erzielen (Epist. VII, p. 329), konnte Plato bestimmen, seine Lehrthätigkeit zweimal durch Reisen nach Sicilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Plato seine zweite Reise nach Sicilien gleich nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dio den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannis in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser

Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dio, dass dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen einer andern politischen Partei, welche die bestehende Form der Tyrannis aufrecht zu erhalten suchte. Dio wurde verbannt, und Plato war einflusslos. Die dritte Reise nach Sicilien (361) unternahm er, um Dionysius mit Dio zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Misstrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so dass ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Nach Athen zurückgekehrt, nahm Plato seine Lehrthätigkeit in Rede und Schrift wieder auf. Nach Seneca (Ep. 58) soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau 81 Jahre alt; richtiger ist wohl Cicero's Angabe (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was so zu verstehen sein mag, dass das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war.

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Plato giebt (gemäss dem Raphael'schen Gemälde: „die Schule von Athen", worin Plato als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird): „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage". Vergl. unten zu § 45 die Goethe'sche Charakteristik des Aristoteles.

§ 40. Als Werke Plato's sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe" als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz hat mehrere Platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoreer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für echt hielt, in neun Tetralogien. Unter den Anordnungen der Neueren sind besonders die von Schleiermacher und von Karl Friedrich Hermann bemerkenswerth. Schleiermacher nimmt an, dass Plato nach einem didaktischen Plane die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einzelner Gelegenheitsschriften) verfasst habe. Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Für Plato's Erstlingsschrift hält er den Phaedrus, für die spätesten Schriften: de republica, Timaeus und Leges. K. F. Hermann dagegen negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Plato's als Documente seiner eigenen philosophischen Entwickelung. Er statuirt bei Plato drei „Schriftstellerperioden", wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit

des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschliessenden Reisen umfasse, die dritte mit der Rückkehr Plato's von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Plato's Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen Sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, Protagoras; für die spätesten die nämlichen, wie auch Schleiermacher; den Phädrus erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Plato's in der Akademie". Ausser diesen Anordnungen und den zwischen beiden vermittelnden ist besonders die von Munk beachtenswerth, welcher glaubt, dass Plato die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe.

Die kleineren Dialoge, welche die Ideenlehre nicht enthalten, scheinen am frühesten, noch zu Lebzeiten des Sokrates, verfasst worden zu sein, später die, welche die Ideenlehre aufstellen und auf Grund derselben einzelne Fragen und die Doctrinen: Ethik und Physik, behandeln. Die Dialoge, in welchen Plato am tiefsten auf die Principien eingeht und nach Form und Inhalt sich den mündlichen Vorträgen, über welche Aristoteles berichtet, am meisten annähert, möchten zu den spätesten gehören und erst nach den systematischen oder constructiven Dialogen verfasst worden sein.

Gesammt-Ausgaben der Werke Plato's giebt es von H. Stephanus (3 voll. fol., Paris 1578), von den Bipontinern (1781—87), Imm. Becker (1816—23), Ast (1819—32), Gottfr. Stallbaum (1821—25; 1833 ff.), von den Zürchern: Baiter, Orelli und Winckelmann (1839—42), K. F. Hermann (Leipz. 1851—53) und Anderen. Die Bipontiner Ausgabe enthält auch Tiedemann's Plat. dial. argumenta (Biponti 1786).

Platon's Werke, von F. Schleiermacher (Uebersetzung und Einleitungen), I, 1 u. 2, II, 1—3, III, 1, Berlin 1804-28 u. ö.

Platon's Werke, in's Französische übersetzt von Victor Cousin, 8 Bände, Paris 1825-1840.

Platon's sämmtliche Werke, übers. von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 7 Bde, Leipz. 1850—60.

Die Schriften über Plato von Ast, K. F. Hermann s. o. zu § 39; vgl. auch Ast, Lexicon Platonicum, Lips. 1834—39.

Jos. Socher, über Platon's Schriften, München 1820.

Franz Susemihl, Prodromus Platonischer Forschungen, Göttingen 1852. Derselbe, die genetische Entwickelung der Platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Theile, Leipz. 1855—60. Vergl. dessen zahlreiche Recensionen neuerer Platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahn's Jahrbüchern f. Phil. u. Päd., und: Platonische Forschungen, im Philologus, 1861—62.

G. F. W. Suckow, die wiss. und künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855.

Ed. Munk, die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, Berlin 1856.

Friedrich Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, Wien 1861.

Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz statuirt, sind (nach Diog. L. III, 61 f.) folgende: 1) de Rep., Timaeus, Critias; 2) Sophista, Politicus, Cratylus; 3) Leges, Minos, Epinomis; 4) Theaetetus, Euthyphro, Apologia; 5) Crito, Phaedo, Epistolae; ausserdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne dass wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1) Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo; 2) Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus; 3) Parmenides, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4) Alcibiades I. u. II., Hipparchus, Anterastae; 5) Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6) Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7) Hippias major, Hippias minor, Io, Menexenus; 8) Clitopho, de Rep., Timaeus, Critias; 9) Minos, Leges, Epinomis, Epistolae. Als anerkanntermassen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: Mido, Eryxias, Halcyo, acht eingangslose Dialoge (ἀκέφαλοι η'), Sisyphus, Axiochus, Phaeaces, Demodocus, Chelidon, Hebdome, Epimenides. Von diesen sind uns erhalten: 1) Axiochus, 2) über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3) über die Tugend (desgleichen), 4) Demodocus, 5) Sisyphus, 6) Eryxias, 7) Halcyo (der Lucian's Werken beigesellt zu werden pflegt); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones. Aber auch von den als echt überlieferten Schriften sind sehr viele unecht; die umfangreichsten und bedeutendsten jedoch sind unzweifelhaft echt, und von den echten Schriften Plato's ist keine verloren gegangen. Durch Aristotelische Zeugnisse gestützt sind folgende: Rep., Tim., Leges, Phaedo, Phaedrus, Sympos., Meno, Gorgias, Hippias minor, (Menexenus,) Theaet., Philebus, Soph., Politicus, Apol., Lysis und Laches, und etwa noch Protag. und Euthydemus. Ueber die Echtheit oder Unechtheit der übrigen ist fast allein nach inneren Gründen zu entscheiden.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Theil der Platonischen Werke als Hauptschriften zu: Phaedrus, Protag., Parmenides; als Nebenwerke: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; als Gelegenheitsschriften: Apolog. und Crito, und als halbecht oder unecht: Io, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alcibiades II. Dem zweiten Theil, der die Dialoge von indirect dialektischer Form umfasst, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: Theaetetus, Sophistes, Politicus, Phaedo, Philebus; als Nebenwerke: Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus, Convivium; als halbecht oder unecht: Theages, Erastae, Alcibiades I., Menexenus, Hippias major, Clitopho. Der dritte, constructive Theil endlich umfasst nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: de Republ., Timaeus, Critias, und als Nebenwerk die Leges.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwickelungsperioden Plato's folgende Dialoge: Hipp. min., Io, Alcib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus; einer „Uebergangsperiode" rechnet er zu die Schriften: Apol. Crito, Gorgias, Euthyphro, Meno, Hipp. major. In der zweiten, Megarischen Periode soll Plato verfasst haben: Cratylus, Theaet., Soph., Politicus, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phaedrus, Menexenus, Convivium, Phaedo, Philebus, de Rep., Tim., Critias, Leges.

Vielleicht nähert sich die folgende chronologische Bestimmung der historischen Wahrheit am meisten an:

Die kleineren ethischen Dialoge, sofern sie echt sind, insbesondere: Hippias minor (über die Freiwilligkeit beim Unrechtthun), Laches (über die Tapferkeit), Lysis (über die Freundschaft), Charmides (über die Besonnenheit), ferner den Protagoras (über die Tugend) verfasste Plato wohl noch vor dem Tode des Sokrates; danach zunächst Apologia und Crito; eine Zeitlang nachher, vielleicht nach der Rückkehr von Megara nach Athen, den Gorgias (über die wahre Lebensaufgabe); 386 oder 385 den Phaedrus (über die Seelenleitung, ψυχαγωγία), und zwar zur Eröffnung seiner Lehrthätigkeit

in der Akademie, bald hernach, 385 oder 384, das Convivium (Reden über die Liebe), um 382 den Meno (über die Lehrbarkeit der Tugend), dann in dem Zeitraum von 382 bis 367 die Republ. (über die Gerechtigkeit bei dem Einzelnen und im Staate), den Timaeus (Physik) und das Fragment des Critias, wie auch den Phaedo (über die Unsterblichkeit); von 367 bis gegen 361 den Theaetet (über das Wissen) nebst dem Sophistes und Politicus, woran sich der Philosophus schliessen sollte (über das Nichtseiende, das Sinnliche und das wahrhaft Seiende), ferner den Philebus (über das Gute, also, da in diesem das wahrhaft Seiende culminirt, über das Hauptthema des Philosophus); der Zeit nach dem Antritt der Lehrthätigkeit gehören auch der Euthydemus und der Cratylus an, der letztere wohl als ein Vorläufer des Theaetet; gegen das Ende seines Lebens endlich hat Plato die Leges (über den zweitbesten Staat) verfasst. Im Allgemeinen lässt sich die Zeitstelle der späteren Schriften sicherer bestimmen, als die der früheren; es könnten vielleicht einige von den Dialogen, die uns als Jugendschriften zu gelten pflegen, doch erst nach 386 verfasst worden sein.

Susemihl hält gegenwärtig folgende ungefähre Ordnung für die wahrscheinlichste. 408—399 v. Chr. (als Plato Schüler des Sokrates war): die kleineren Dialoge, welche die Ideenlehre nicht enthalten, und Protagoras. 399 ff. (Plato in Megara): Apologia, Crito, Gorgias. 395 ff. (Plato in Athen?): Meno, Euthyphro, Phaedrus. 393 ff. (Plato in Cyrene und Aegypten). 391 ff. (Plato in Athen): Euthydemus, Cratylus, Theaetetus, 389 ff. (Plato in Grossgriechenland und Sicilien): in Grossgriechenland bildet er die ersten Keime des Idealstaates in sich aus. 387—384 (Plato's erste eigentliche Lehrwirksamkeit): Sophist, Staatsmann, Parmenides, Gastmahl. 384—367 (bis zur zweiten sicilischen Reise): Phaedo, Philebus, Staat, Timaeus, Critias. In die letzte Lebenszeit fallen die Leges.

Adhuc sub judice lis est.

§ 41. Die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik wird zwar nicht ausdrücklich von Plato aufgestellt, liegt aber seiner Darstellung zu Grunde. Den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet die Ideenlehre. Die Platonische Idee (*ἰδέα* oder *εἶδος*) ist das Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den Individuen immanente Wesen als solches, sondern das als an und für sich existirend vorgestellte Wesen derjenigen Objecte, die in den Umfang des betreffenden Begriffs fallen. Die Idee geht auf das Allgemeine; aber die Form der Existenz, unter welcher Plato sie auffasst, ist nicht durchweg die Form der Allgemeinheit, sondern vielmehr die der Einzelexistenz. Je mehr Plato in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit. Die Idee ist frei von den Mängeln, mit denen jede Einzelexistenz behaftet ist. Sie ist raumlos und ewig. Sie ist die Einheit aller derjenigen Individuen, welche mit einander in den wesentlichen Attributen übereinkommen und demnach derselben Classe angehören.

Das Verhältniss der Individuen zu der betreffenden Idee bezeichnet Plato durch den Ausdruck Theilnahme oder Antheilhaben (μέθεξις), auch durch Nachahmung (μίμησις, ὁμοίωσις). Die Idee ist das Urbild (παράδειγμα), die Einzelwesen sind die Abbilder (εἴδωλα, ὁμοιώματα); die Idee, obschon an und für sich (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) existirend, ist doch auch mit den Einzelwesen in Gemeinschaft (κοινωνία); sie ist in ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (παρουσία); die Art dieser Gemeinschaft aber hat Plato nicht näher bestimmt.

Die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Einzelexistenz, die Substantiirung oder Hypostasirung der Idee ist gewissermaassen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen (und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein χωρίζειν bezeichnet und bekämpft). Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato allmählich eine immer vollere geworden zu sein. Sie vollendet sich (im Dialog Sophistes) in der Annahme, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft der Idee zukommen.

Es giebt eine Vielheit von Ideen. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Alle Verhältnisse, die zwischen Begriffen stattfinden, fasst Plato unmittelbar auch als Verhältnisse der Ideen zu einander auf. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, ebenso, wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäss verhält sich nach Platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Object des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objecte der niederen Begriffe sind, wie eine jede dieser letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjecten verhält.

Die höchste Idee ist die Idee des Guten, welche selbst die Idee des Seins an Würde und Kraft noch überragt. Sie ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als Ursache des Seins und der Erkenntniss. Plato scheint sie mit der höchsten Gottheit zu identificiren.

Wie zwischen der sinnlichen und philosophischen Erkenntniss die mathematische die Mitte hält, so stehen die mathematischen Objecte in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift.

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann die Betrachtung der Worte darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhafte, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volksthümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der That nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich dass alles in beständiger Bewegung sei.

Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Plato sich nicht gestellt. Doch lässt sich als ein Schritt in dieser Richtung die Reduction der Ideen auf Zahlen ansehen, welche Plato in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre ausgebildet hatte.

Ueber das System Plato's überhaupt sind ausser den schon oben angeführten Werken von Tennemann und Karl Friedrich Hermann, wie auch den Gesammtdarstellungen von Ritter, Brandis und Zeller noch zu erwähnen:

Phil. Guil. van Heusde, initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—31; ed. II, Lugd.-Batav. 1842.

A. Arnold, System der Platonischen Philosophie, als Einleitung in das Studium des Plato und der Philosophie überhaupt, Erfurt 1858. (Bildet den dritten Theil von: Plat. Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Erfurt 1836 ff.)

Auf das Ganze der Platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zum Judenthum und Christenthum gehen:

Car. Frid. Stäudlin, de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819.

C. Ackermann, das Christliche in Plato und in der Platonischen Philosophie, Hamburg 1835.

Ferd. Christ. Baur, das Christliche des Platonismus, Tübingen 1837. (Baur weist die Transscendenz als den wesentlichen Charakter des Platonismus nach.)

A. Neander, wiss. Abhandlungen, hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff.

J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 295 ff.

R. Ehlers, de vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum saec. II habuerit, Gott. 1859.

F. Michelis, die Philosophie Plato's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—60.

(Vgl. die litt. Angaben zu § 43.)

Aeltere Monographien über Plato's Ideenlehre giebt es von Jak. Brucker (1748), Gottlob Ernst Schulze (1786), Friedr. Victor Leberecht Plessing, Joh. Friedr. Dammann, Th. Fähse (1795); neuere von Joh. Friedr. Herbart (de Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedruckt im XII. Bde. der sämmtl. Werke, 1852, S. 61 ff.), Christ. Aug. Brandis (diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823), Fr. Ad. Trendelenburg (Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826), H. Richter (Leipz. 1827), Ludw. Wienbarg (Altona 1829), K. F. Hermann (Marb. 1832 und 1839), Herm. Bonitz (disputationes Platonicae duae: de idea boni, et: de animae mundanae apud Platonem elementis, Dresdae 1837; vergl. dessen Platonische Studien, 2 Hefte, Wien 1858 und 1860), Franz Ebben (Bonn 1849), J. F. Nourrisson (Paris 1852 und 1858).

Ueber die Platonische Dialektik handeln: C. Kiesel, G.-Progr., Köln 1840 und Düss. 1851), Th. Wilh. Danzel (Hamburg 1841 und Leipzig 1845), K. Kühn (Berlin 1843), K. Günther (in: Philologus, V., 1850, S. 36 ff.), Ed. Alberti (Leipz. 1856, bes. abgedr. aus den Suppl. N. F., Bd. I. zu den N. Jahrb. f. Philol. u. Päd.).

Ueber die Platonische Mythenbildung handeln: C. Crome und Meiring (Gymn.-Progr., Düsseldorf 1835), Alb. Jahn (Bern 1839), Jul. Deuschle (Hanau 1854).

Ueber die Platonische Sprachphilosophie handeln: Friedr. Michelis (Bonn 1849), Jul. Deuschle (Marburg 1852).

Die Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik hat nach dem Zeugniss des Sextus Empir. (adv. Math. VII, 16) zuerst Plato's Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; mit Recht aber fügt derselbe bei, Plato sei δυνάμει der Urheber (ἀρχηγὸς) dieser Eintheilung. Plato hat eigene Dialoge theils einzelnen ethischen Problemen, theils dem Ganzen der Ethik gewidmet, einen Dialog eigens der Physik, andere der Erkenntnisslehre und der Erörterung des Verhältnisses der Ideen zu den Erscheinungen.

Ueber die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und XIII, 4 und 9 Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Product der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der Sokratischen Tendenz der Begriffsbildung. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Plato von dem Herakliteer Kratylus angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäss habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar fest gehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andre Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniss seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt. Die Reduction derselben auf (Ideal-) Zahlen bezeichnet Aristoteles Metaph. XIII, 4 als eine später hinzugetretene Umbildung der ursprünglichen Lehre.

In Plato's Dialog Phaedrus wird die Ideenlehre in symbolischer Form angedeutet, doch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst dieselbe auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben späteren Dialogen vorbehielt. An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phaedrus (p. 247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den νοῦς zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntniss der Ideen schildert Plato als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im Conviv. (p. 211 f.) bestimmt Plato die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjecten in einer Weise, die sich auf das Verhältniss einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den καλὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα nennt er die Idee des Schönen αὐτὸ τὸ καλόν, und giebt ihr die Prädicate: εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, ferner durchaus sich selbst gleich (κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber hässlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objecte schön, im Vergleich mit einem andern aber hässlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für Andere hässlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden, wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjectiver) Begriff (λόγος) oder ein Wissen (οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη); es ist nicht in irgend einem andern Objecte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existirt an und für sich substantiell (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ). Alles andere Schöne hat Theil an ihm (ἐκείνου μετέχει). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als gross etc., überhaupt als mit Prädicaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereinigt (als ein συγκεχυμένον, concretum) er-

scheinenden Glieder des Gegensatzes, so dass sie einerseits das Grosse für sich als Idee setzt, andererseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (τὰ δύο κεχωρισμένα) denkt. Aehnlich lauten die Erklärungen im Phaedo (p. 102): Simmias ist gross im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phaedon; aber die Idee der Grösse und auch die Eigenschaft der Grösse ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch, oder hört auf zu bestehen. Tim. p. 51 f.: wenn wissenschaftliche Erkenntniss und richtige Meinung (νοῦς und δόξα ἀληθής) zwei verschiedene Erkenntnissarten sind, so giebt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (εἴδη νοούμενα); wenn aber, wie es Einigen scheint (wobei wohl insbesondere Antisthenes gemeint ist) beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein blosses Gerede (λόγος, oder: Begriff?) und es giebt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Ueberzeugung; — durch Ueberredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also giebt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten; die eine umfasst das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν); die andere Classe umfasst die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig (ὁμώνυμα) und gleichartig (ὅμοια) sind, an bestimmten Orten werden und untergehen, und immer in Bewegung sind (πεφορημένον ἀεί). Den Unterschied des Wissens von der richtigen Meinung begründet der Dialog Theaetetus, nachdem der Cratylus von der Natur und Entstehung der Sprache und ihrem Verhältniss zur Erkenntniss gehandelt hat; die Natur der verschiedenen Classen von Objecten wird im Sophistes und Politicus untersucht. Indem der Soph. (p. 248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt, so vollendet sich hierin die in der Platonischen Ideenlehre mit der (logisch berechtigten) Anerkennung einer Beziehung des subjectiven Begriffs auf die objective Realität zugleich hervortretende (phantastische) Tendenz zur Hypostasirung oder Substantiirung des Objectiven, das durch den Begriff erkannt wird.

Zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln steht das Mathematische in der Mitte, welches durch den Verstand (διάνοια) erkannt wird. Die höchste Bedeutung der Mathematik liegt in der Erhebung der Seele von der Betrachtung des Werdenden zu der Betrachtung dessen hin, was wahrhaft ist (μεταστροφὴ ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν, de rep. p. 525).

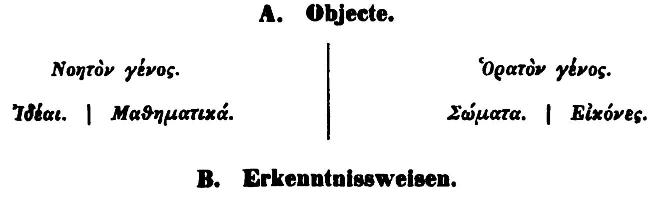
Die mythische Darstellung des Seienden in der Form des Werdenden und des Psychischen in der Form des Wahrnehmbaren ist ein Erleichterungsmittel der subjectiven Auffassung, aber an sich eine unvollkommene Form der Betrachtung; nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der philosophischen Erkenntniss.

Die beiden Erkenntnisswege, die zusammen das dialektische Verfahren ausmachen, bezeichnet Plato (Phaedr. 265 f.) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäss der natürlichen Gliederung. Der erste Erkenntnissweg findet sein Ziel in der Definition als der Erkenntniss des Wesens; der zweite ist die Eintheilung des Genus-Begriffs in seine Artbegriffe. Rep. VI, p. 510; VII, p. 534 stellt Plato einander entgegen die Deduction, die aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen, welche jedoch nicht nothwendig die höchsten und principiellen Gedanken seien, anderes, welches durch dieselben bedingt sei, ableite, und andererseits die Erhebung zu dem Unbedingten (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, d. h. zu dem, welches, weil es selbst das schlechthin Höchste ist, nicht mehr als Grundlage für eine fernere Erhebung dient) und zwar vermittelst der Aufhebung blosser Voraus-

setzungen; jenes Verfahren herrsche in der **Mathematik**, dieses in der **Philosophie**. Im Phädo (p. 101) wird auch bei der philosophischen Forschung ein vorläufiges Schliessen aus *ὑποθέσεις* als berechtigt anerkannt; dann aber soll wiederum über eben diese Voraussetzungen Rechenschaft gegeben werden, indem sie selbst aus allgemeineren, mehr principiellen abgeleitet werden, bis endlich die Forschung in dem schlechthin höchsten, durch sich selbst gesicherten Gedanken, dem *ἱκανόν*, ihren Ruhepunct finde.

Zusammenfassend schematisirt Plato de rep. VII, p. 534 in folgender Weise:

A. Objecte.



B. Erkenntnissweisen.

Νόησις.		Δόξα.	
Νοῦς.	Διάνοια.	Πίστις.	Εἰκασία.

Das höchste Erkenntnissobject (*μέγιστον μάθημα*) ist die **Idee des Guten** (de rep. VI, 505 A). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie ist nicht identisch mit der Idee des Seins, sondern steht über dieser (de rep. VI, 509). Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objecten der Erkenntniss und dem Geiste die Erkenntnisskraft (ib. VII, 508 ff.; 517). Sie ist mit der göttlichen Vernunft identisch (Phileb. p. 22). Nach dem Zusammenhang der Platonischen Lehre muss sie der Weltbildner (*δημιουργός*) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als der schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet.

Von der durch Aristoteles bezeugten **Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen** finden sich gewisse **Spuren** in einzelnen Platonischen Dialogen, besonders im **Philebus**, in welchem die Ideen als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet werden und in Pythagoreisirender Weise *πέρας* und *ἄπειρον* als Elemente der Zahlen erscheinen. Doch scheint Plato jene Reduction in den **mündlichen Vorträgen** in einer weit bestimmteren und eingehenderen Weise unternommen zu haben. Nach den **Aristotelischen Berichten** (in der Metaph. und anderen Werken, ferner in den Fragmenten der Schriften de bono und de ideis) statuirte Plato zwei **Elemente** (*στοιχεῖα*) der Ideen, wie alles Seienden überhaupt, nämlich: *τὸ ἓν* als **formgebendes**, und: *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν* als **formempfangendes Princip**; die Ideen selbst betrachtete er als das Erzeugniss der Einigung, gleichsam der Mischung beider *στοιχεῖα*. Aus diesen Elementen entstehen, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6) auf eine naturgemässe Weise (*εὐφυῶς*) die Zahlen; die Ableitung der Ideen aber aus denselben ist durch deren Reduction auf Zahlen bedingt. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Plato die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Plato wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der Werthverhältnisse angewandt worden zu sein (vergl. Polit. p. 284 D); sie haben ein **Rangverhältniss** zu einander (ein *πρότερον καὶ ὕστερον*) und sind nicht addirbar (*ἀξύμβλητοι*). Das *ἓν* identificirte Plato mit der **Idee des Guten** (nach dem Zeugniss des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vergl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

§ 42. Die Welt (ὁ κόσμος) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende schlechthin qualitätslose Materie, die ein Nichtreales ist, nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, nämlich der untheilbaren, sich selbst stets gleich bleibenden, und der theilbaren und veränderlichen Wesenheit, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten nach geometrischer Proportion in die Mitte das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaeders haben, und die Luft, deren Elemente oktaedrisch geformt sind. Das Dodekaeder ist die Form des Weltalls. Plato kennt die Schiefe der Ekliptik. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik aber das andere, veränderliche Element. Der Weltseele analog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat. Das erste, untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Plato zwar im Phaedrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timaeus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (τὸ θυμοειδές), und: das Begehrliche (τὸ ἐπιθυμητικόν). So gleicht die gesammte Seele der zusammengefügten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Muth auch den (edleren) Thieren zu. Die Seele überhaupt (nach dem Phaedrus) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timaeus) ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Plato theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die „wahrscheinlichen Reden" von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer zehn-

tausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Rechtschaffenen, den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Ueber die Platonische Gotteslehre handeln (ausser den schon zu § 41 angeführten Schriften) insbesondere noch: Marsilius Ficinus (theologia Platonica, Florent. 1482), Pufendorf (Leipz. 1653), Oelrichs (Marburg 1788), Hörstel (Leipzig 1814), G. Stallbaum (Leipz. 1838), Teoph. Hartmann (Breslau 1840), Heinr. Schürmann (Münster 1845), Ant. Erdtman (Münster 1855).

Ueber Plato's Naturlehre handeln ausser den Herausgebern und Uebersetzern des Timaeus, von denen Martin (Etudes sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste ist, insbesondere Aug. Böckh (de Plat. corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809; de Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810; Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppe's „kosmische Systeme der Griechen", Berlin 1852), J. S. Könitzer (über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Plato's Timaeus, Neu-Ruppin 1846), A. Hundert (de Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857), Franz Susemihl (zur Platonischen Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, 1859, Heft 3), G. Grote (Plato's doctrine on the rotation of the Earth, London 1860).

Ueber Plato's Seelenlehre handeln: Aug. Böckh (über die Bildung der Weltseele im Timaeus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95), Herm. Bonitz (disput. Plat. II: de an. mund. elem., s. o. zu § 41), F. Ueberweg (über die Platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84), Franz Susemihl (Platon. Forschungen, III, in: Philologus, 1861).

Ueber die Platonische Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der Präexistenz und Wiedererinnerung handeln: Joach. Oporinus (histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff.), Chr. Ernst von Windheim (Gött. 1749), Moses Mendelssohn (Phädon, Berlin 1767 u. ö.), Gust. Friedr. Wiggers (Rostock 1803), F. Pettavel (Berlin 1815), Kunhardt (Lübeck 1817), Adalb. Schmidt (Halle 1827; 1835), J. W. Braut (Brandenb. 1832), Ludw. Hase (Magdeb. 1843), Voigtländer (Berlin 1844), K. Ph. Fischer (Erlangen 1845), Herm. Schmidt (Wittenb. 1845; Halle 1850—52), Franz Susemihl (in: Philologus, 1850, S. 385 ff.; Jahn's Jahrb., XXVI, 1856, S. 236—240; Philologus, 1859, Heft 3, s. o.), Moritz Speck (Breslau 1853), L. H. O. Müller (die Eschatologie Plato's und Cicero's im Verhältniss zum Christenthum, Jever 1854), K. Eichhoff (Duisburg 1854), A. J. Kahlert (Gymnasialprogramm von Czernowitz, Wien 1855), Ch. Prince (Neufchâtel 1859).

Plato eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (p. 28 ff.) mit der Erklärung, dass sich, da die sichtbare Welt die Form der *γένεσις*, nicht der *οὐσία* trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (*εἰκότες μῦθοι*) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntniss ist nach ihm nicht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) oder Wahrheitserkenntniss (*ἀλήθεια*), sondern der Glaube (*πίστις*). Plato sagt Tim. p. 29 C: *ὅ, τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Plato im Phaedo p. 114 D sagt: dass sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht für einen verständigen Mann; dass es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (*ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα*), das ist allerdings anzunehmen.

Plato wirft (Tim. p. 28 A) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und giebt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das Zweite, nicht das Erste anzunehmen. Aber die Welt ist das Beste unter dem Gewordenen, wie ihr Urheber unter dem Ewigen.

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmässigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Nothwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur ξυναίτια der Zweckursachen.

Indem die Materie (als δεξαμενή) geordnete Gestalten annahm, so entstanden zunächst die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden Aeussersten: Feuer und Erde, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muss eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. (Bei Ebenen nämlich kann ein Mittelglied genügen, wie z. B. das Quadrat, das doppelt so gross, wie ein gegebenes, ist, eine durch die Proportion $1: x = x: 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge hat, wenn die Seite des gegebenen Quadrates $= 1$ gesetzt wird. Bei Körpern aber sind zwei Mittelglieder erforderlich, wie z. B. der Cubus, dessen Inhalt $= 2$, eine durch die beiden Proportionen: $1: x = x : x^2$, und $x: x^2 = x^2 : 2$, wo $x = \sqrt[3]{2}$, bestimmte Seitenlänge hat.) Es muss sich demnach Feuer zu Luft, wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser, wie Wasser zu Erde verhalten.

Die Abstände der himmlischen Sphären von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht unbewegt im Mittelpuncte des Weltalls, geballt um die Axe der Welt. (Oder dreht sich die Erde mit und an der Weltaxe in (ca.) 24, der Fixsternhimmel aber in (ca.) 12 Stunden, wie Nic. v. Cusa annimmt?) Wird der Abstand des Mondes von ihr = 1 gesetzt, so ist der der Sonne = 2, der der Venus = 3, der des Mercur = 4, der des Mars = 8, der des Jupiter = 9, der des Saturn = 27. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel.

Die Seele ist älter, als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, dass das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muss die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können.

Der Annahme dreier Theile der menschlichen Seele (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch, zum Grunde zu liegen (Tim. 77 B; de rep. IV, 441 B). Die Vorherrschaft je eines dieser Theile charakterisirt die erwerbslustigen Phönicier und Aegypter, die muthvollen nördlichen Barbaren und die Bildung liebenden Hellenen (de Rep. IV, 435 E).

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Plato im Phaedrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung; im Meno (p. 80 ff.) auf die Natur des mathematischen und philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die in der Präexistenz intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Tim. (p. 41) auf die Güte Gottes, der, obschon die Seele als ein Gewordenes ihrer Natur nach auch wiederum lösbar sei, doch nicht das schön Gefügte wiederum auflösen wollen könne; im Phaedo endlich (p. 62—107) theils auf das subjective Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniss ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, theils auf eine Reihe objectiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Uebergangs der Gegensätze in einander, wonach, wie die Lebenden zu Todten

werden, so die Todten wieder zu Lebenden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung (wie im Meno); das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objecten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), dass die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Elemente sei, theils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, theils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne, als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei, als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Plato selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), dass die Seele vielleicht den Leib überdauere, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare, im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens, so dass die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme.

§ 43. Das höchste Gut ist nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theiles der Seele ist die Weisheit (σοφία), die des muthigen die Tapferkeit (ἀνδϱία), die des begehrlichen die Besonnenheit (Mässigung oder Selbstbeherrschung, Selbstbescheidung, σωφϱοσύνη), die Gerechtigkeit endlich (δικαιοσύνη) ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle. Die Frömmigkeit (ὁσιότης) ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter. Von der Weisheit zweigt sich ab die philosophische Liebe als das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntniss.

Der Staat ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunctionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Handarbeiter und Händler, deren Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute durchaus kein individuelles Interesse aufkommen; alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren. In den Leges entwirft Plato später die

Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisiren sei; in diesem tritt die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständniss der Ehe und des Privateigenthums gemacht.

In dem Platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also namentlich die religiöse Lyrik; die Kunst aber, welche die Erscheinungswelt, in der Gutes und Schlimmes gemischt ist, nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Plato nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die Erziehung der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Thätigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigtsten gelangen, die Uebrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Functionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrobject ist den Gereiftesten die Erkenntniss der Idee des Guten vorbehalten.

Ueber Plato's Ethik und Politik im Verhältniss zum Griechenthum und Christenthum handeln (ausser den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend (commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821), Jul. Guil. Lud. Mehlis (comparatio Plat. doctrinae de rep. cum christiana de regno divino doctrina, Gott. 1847), K. F. Hermann (die hist. Elemente des Platon. Staatsideals, ges. Abh., Gött. 1849, S. 132—159), P. Stuhr (vom Staatsleben nach Plato, Arist. und christl. Grundsätzen, Theil I, Berlin 1850), Ed. Kretzschmar (der Kampf des Plato um die relig. u. sittlichen Principien des Staatslebens, Leipz. 1852); vgl. W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, S. 40 ff.; Ed. Zeller (der Platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybel's hist. Zeitschr., Jahrg. 1859, Heft 1, S. 108—126); Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff., 166 ff. Vgl. die litt. Angaben zu § 41.

Ueber Plato's Lehre von dem höchsten Gut handeln: Theod. Wehrmann (Berlin 1843), Wenkel (Sondershausen 1857), Franz Susemihl (über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Göttingen 1861), von der Lust O. Kalmus (Halberstadt 1857), H. Anton (in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 und S. 213—238), W. R. Kranichfeld (Platonis et Arist. de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1860), von der Gerechtigkeit W. Ogienski (Trzemessno 1845), W. Jahns (Breslau 1850) und J. F. Amen (Berlin 1854), von der σωφροσύνη K. Hoffmeister (Essen 1827), von der Lüge Th. Kelch (Elbing 1820).

Ueber Plato's Staatslehre handeln: Th. van Schwinderen (Groning. 1807), G. de Geel (Utr. 1810), Fr. Köppen (Leipz. 1818 und 1819), Havestadt (Münster 1848), Voigtland (Schleus. 1853) und mit vergleichender Beziehung auf die Aristotelische Staatslehre Pinzger (Leipz. 1822) und Andere, s. unten zu § 50; das Verhältniss der Platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des Platonischen Dialogs de republ. betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susemihl's Schrift, Bd. II, S. 58 ff., in Monographien von A. G. Gernhard (Lips. 1836; Wien 1839—40), E. Manicus (Schlesw. 1854), G. F. Rettig (Bern 1845 und in: Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197), sodann auch in Untersuchungen über den Politicus, insbesondere den Einleitungen und Deuschle's Schrift (Magdeb. 1857), über die Gemeinschaft jedes Besitzes E. v. Voorthuysen (Utr. 1850), vgl. Thonissen (in: le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff.).

Ueber Plato's Aesthetik handeln: Ed. Müller (über das Nachahmende in der Kunst nach Plato, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, 1. Bd., Breslau 1834, S. 27—129), Arnold Ruge (die Plat. Aesthetik, Halle 1832), Wilh. Abeken (de μιμήσεως apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836), Ch. Leveque (Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857), K. Justi (die ästhet. Elemente in der Platonischen Philos., Marburg 1860), Th. Sträter (Studien zur Geschichte der Aesthetik, Heft 1: die Idee des Schönen bei Plato, Bonn 1861).

Ueber Plato's Erziehungslehre handeln: Anne den Tex (de vi musices ad excol. hom. c sent. Plat., Utr. 1816), G. A. Blume (de Platonis liberorum educ. disciplina, Hal. 1818), Ch. Schneider (de gymnastica in civ. Plat., Bresl. 1819), Ad. Bartholom. Kayssler (Fragmente aus Plato's und Göthe's Pädagogik, Breslau 1821), C. Stoy (de auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa, Jen. 1832), Alexander Kapp (Platon's Erziehungslehre, Münden 1833), Wiese (in optima Plat. civitate qualis sit puerorum. institutio, Prenzlav. 1834), E. Snethlage (das ethische Princip der Platon. Erziehung, Berlin 1834), W. Baumgarten-Crusius (disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Meissen 1836), K. H. Lachmann (Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849), Arens (die relig. Erziehung des Plat. Staatsbürgers, Oldenburg 1853), Bomback (Entwickelung der Plat. Erziehungslehre, Rottweil 1854), Volquardsen (Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung etc., Berlin 1860).

Plato entwirft im Philebus eine Gütertafel, die jedoch mit einiger Unklarheit behaftet ist. Er fordert (p. 64 E) von jedem, was als Gut gelten solle, überhaupt, dass es κάλλος, ξυμμετρία und ἀλήθεια (Wirklichkeit, Wesenhaftigkeit) in sich vereinige, und ordnet dann (p. 66 A ff.) die Güter in fünf Classen. In die erste werden von ihm gestellt: μέτρον, μέτριον und καίριον, in die zweite: τὸ ξύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τέλεον καὶ ἱκανόν, in die dritte: νοῦς καὶ φρόνησις, in die vierte: ἐπιστῆμαι τε καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί, in die fünfte die ἡδοναὶ ἄλυποι, καθαραί, welche sich an das wissenschaftliche Erkennen und an das Wahrnehmen anknüpfen. Durch Zusammenfassung der ersten und zweiten, wie auch der dritten und vierten Classe lässt sich die Fünfzahl auch auf eine Dreizahl reduciren (p. 67 A). Vielleicht hat Plato unter der ersten Classe dessen, was für den Menschen ein Gutes sei, die Objecte der Vernunfterkenntniss, die Ideen, verstanden, die für alles Andere das Ursächliche und Maassgebende sind, unter der zweiten Classe die Objecte der mathematischen und zugleich der ästhetischen Betrachtung, unter der dritten die Vernunfteinsicht selbst als theoretische (νοῦς) und praktische (φρόνησις), unter der vierten die niederen Erkenntnissweisen und das entsprechende Thun (wobei der von Aristoteles adoptirte, den früheren Platonischen Schriften, namentlich der Rep., noch fremde Gebrauch von ἐπι-

στήμη für eine späte Abfassung des Phileb. zeugt), unter der fünften endlich die in der Bethätigung der edleren Seelenkräfte begründete Lust. Auch was nicht bloss für den Menschen, sondern schon an sich selbst ein ἀγαθὸν ist, kann in der Beziehung betrachtet werden, die es zum menschlichen Leben hat; in diesem Sinne scheint Plato die beiden ersten Classen aufgestellt und mit denjenigen, die auf bloss menschliche ἀγαθὰ gehen, zusammengeordnet zu haben.

Die Idee ist das αἴτιον, die mathematischen Maassbestimmungen bilden das πέρας, der Gegensatz zum πέρας liegt in dem ἄπειρον, dem die unreinen Lüste anheimfallen; Vernunft, richtige Vorstellung und reine Lust sind sämmtlich ein durch die Kraft der Ursache aus dem πέρας und ἄπειρον Gemischtes, ξυμμισγόμενον. In dem ἔμμετρον und ξύμμετρον bei der Verbindung des Begrenzenden mit dem Unbegrenzten liegt die Schönheit (Phileb. p. 26 B; 64 E; 66 B).

Der Besitz des Guten ist Glückseligkeit. Phileb. 11 B: Bei der Frage nach dem Werthe von Lust und Einsicht etc. handelt es sich um diejenige ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις, welche im Stande sei, τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. Sympos. 204 E: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες. Als Verähnlichung mit Gott, dem absolut Guten, bezeichnet Plato das sittliche Ziel des Menschen Rep. X, 613 A; Theaet. 176.

Durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Kräften oder Theilen der Seele wird es Plato möglich, eine Mehrheit von Tugenden als befasst unter dem einen Begriff der Tugend nachzuweisen. Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und des Einzelnen führt Plato mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in grösseren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (de Rep. II, p. 368).

Die Platonische Staatslehre entnimmt eine Menge von einzelnen Bestimmungen dem Hellenismus, insbesondere der dorischen Gesetzgebung; aber die wesentliche Tendenz derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. Andere wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Princips der reflexionslosen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr (wie besonders Ferd. Chr. Baur, Tübingen 1837, nachgewiesen hat) ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine Anticipation von Institutionen, die sich approximativ namentlich in der Hierarchie des Mittelalters verwirklicht haben. Wie Plato's Ideenlehre über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam jenseits des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Plato's ethisch-politisches Ideal über die irdischen Zwecke des Staatslebens (auf denen freilich anfänglich die Genesis desselben beruhe, de Rep. II, p. 369 ff.) hinaus und auf die Erkenntniss und Verwirklichung eines transscendenten ideellen Gutes hin. An dem Ideellen hat zwar das Sinnliche Theil; jenes leuchtet durch dieses hindurch, und verleiht ihm Maass und Schönheit (Phaedr., Sympos.); aber doch liegt die letzte und höchste Aufgabe des Menschen in der Flucht aus der Sinnenwelt zur ideellen (Theaet. p. 176 A: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, worin eben die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν liege). So soll zwar auch die Classe der Philosophen im Staate nicht bloss der reinen Betrachtung leben und nicht ihr eigenes ideelles Wohl allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Functionen üben, Sorge tragen; aber doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntniss der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Befriedigung (de Rep. VII, p. 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Plato nicht dadurch zu sichern, dass das Bewusstsein Aller von ihr erfüllt und durchdrungen

sei und ein reiner Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, dass ein eigener Stand ihr lebe, dem die übrigen Stände unbedingten Gehorsam schulden, und dass die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben entfremdet werden. Eben dieselben Motive sind es, aus denen später die Hierarchie hervorgegangen ist. Mag nun ein beträchtlicher historischer Einfluss des Platonismus bestehen oder nicht, jedenfalls ist neben manchen specifischen Differenzen der allgemeine Charakter im Wesentlichen der Gleiche. Die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze theilt Plato's Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate, wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die Art und der Sinn der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im Platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloss der Macht und Grösse des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines dogmatistischen Lehrgebäudes und zwar mit transscendenter, auf überirdische Ziele gerichteter Tendenz. Aus eben diesem Grunde konnte die altgriechische Kunst, insbesondere die Homerische Dichtung, die nicht den Charakter der Transscendenz, sondern den der Harmonie in sich trägt, in Plato's Staate keine Stelle finden. Ist die Erscheinung Nachahmung der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werthe sein.

Die unvollkommenen Verfassungen stellt die Rep. in folgende Rangordnung: Timokratie (der Antheil an der Herrschaft ist durch die Höhe des τίμημα, des abgeschätzten Vermögens, bedingt), Oligarchie, Demokratie, Tyrannis, der Politicus aber, welcher deren sechs aufzählt, in folgende: Königthum (gesetzmässige Herrschaft eines Einzelnen), Aristokratie (gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzestreue Demokratie; — gesetzübertretende Demokratie, Oligarchie (gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis (gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen). Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäss dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten Theil zu nehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; so lange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit Wenigen der Betrachtung zu leben (Theaet. p. 173 ff.).

Die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger im Idealstaate bestimmt Plato im Einzelnen in folgender Weise. Vom 1.—3. Jahr: leibliche Pflege. Vom 3.—6.: Mythenerzählung. Vom 7.—10.: Gymnastik. Vom 11.—13.: Lesen und Schreiben. Vom 14.—16.: Dichtkunst und Musik. Vom 16.—18.: mathematische Wissenschaften. Vom 18.—20.: kriegerische Uebungen. Danach erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben Krieger. Die Andern lernen bis zum 30. Lebensjahr die Wissenschaften in strengerer, allgemeinerer Form, als in den früheren Jugendjahren möglich war. Dann tritt eine zweite Ausscheidung ein. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichnetsten aber treiben vom 30.—35. Jahr Dialektik, und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahr. Danach gelangen sie endlich zu dem Höchsten in der Philosophie, der Betrachtung der Idee des Guten; zugleich werden sie unter die Zahl der Herrscher aufgenommen und bekleiden, so oft die Reihe sie trifft, die höchsten Staatsämter, indem sie die Aufsicht über die gesammte Staatsverwaltung führen; die meiste Zeit jedoch dürfen sie in diesem Alter der philosophischen Betrachtung widmen.

§ 44. Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Eintheilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, so dass die ältere Akademie die erste, die mittlere

die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippus, Plato's Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347—339), der an die Stelle der Platonischen Ideenlehre eine Pythagoreisirende Zahlenspeculation setzt, die Lehre aufstellt, dass das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwickelungsproduct sei, und das ethische Princip in der auf naturgemässem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet; Xenokrates von Chalcedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der Akademie (339—314), der die Ideen und Zahlen identificirt und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet; Heraklides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; Philippus von Opus, der Verfasser der (an Plato's Leges sich anschliessenden) Epinomis, ferner Polemo, Krantor und Krates, die sich wiederum vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwenden. Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung. Ihre Häupter sind: Arcesilas (lebte von 316—241 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründet, und Karneades (214—129), der Stifter der dritten akademischen Schule. Die neuere Akademie kehrt zum Dogmatismus zurück. Ihr Begründer, der Stifter der vierten Schule, ist Philo der Larissäer, der zur Zeit des ersten Mithridatischen Krieges lebte. Sein Schüler, Antiochus von Askalon, begründet eine fünfte Richtung, indem er die Platonischen Lehren mit gewissen Aristotelischen und noch mehr mit Stoischen Sätzen combinirt und so den Uebergang zum Neuplatonismus anbahnt.

Max. Ach. Fischer, de Speusippi Atheniensis vita, Rastadii 1845.

Wynpresse, diatribe de Xenocrate Chalcedonio, philosopho academico, Lugd. Bat. 1822.

Roulez, de vita et scriptis Heraclidis Pontici, Lovanii 1828.

Deswert, de Heraclide Pont., Lovanii 1830.

L. Ideler, über Eudoxus. In: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1831 u. 32.

Ed. Zeller, de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.

F. Schneider, de Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui περὶ πένθους inscribitur, commentatio. In: Zeitschr. für die Alterthumswiss., 1836, Nr. 104—105.

M. Herm. Ed. Meier, akadem. Abh. über die Schrift des Krantor περὶ πένθους, Halle 1840.

Frid. Kayser, de Crantore Academico diss., Heidelb. 1841.

Fr. Dor. Gerlach, commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilai atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815.

I. Rud. Thorbecke, in dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820.

Rich. Brodeisen, de Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821.
Aug. Geffers, de Arcesila, Gott. 1841. Id., de Arcesilae successoribus, ibid. 1845.
C. I. Grysar, die Akademiker Philo und Antiochus, Köln 1849.
C. F. Hermann, disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851; disput. altera, ibid. 1855.
David d'Allemand, de Antiocho Ascalonita, Paris 1856.

Dass Speusippus der nächste Nachfolger des Plato in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der Metaph., aber oft ohne Namennennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich eine pantheistische Entwickelungslehre zu. Metaph. XII, 7: *ὑπολαμβάνουσιν ... οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων.* Nach Stob. Ecl. I, p. 58 verwarf er die (Platonische) Identificirung des *ἓν*, des *ἀγαθὸν* und des *νοῦς*. Er nahm im Anschluss an die Pythagoreer eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstracte als das Früheste und Elementarste setzte und das Concretere als das Spätere und Höhere. Aristoteles bezeichnet (Metaph. VII, 2) als die vier ersten Stufen das *ἓν*, die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele. Die Seele war ihm (Stob. Ecl. phys. I, 1; Plut. de anim. procr. 22) die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung, also gleichsam die höhere Einheit der zweiten und dritten jener Stufen. Nach Cic. (de nat. deorum I, 13) nahm er an eine vis animalis, qua omnia regantur. Sein ethisches Princip bezeichnet Clem. Alex. (Strom. II, p. 418 D): *Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.*

Xenokrates von Chalcedon (geb. 396, gest. 314 v. Chr.) unterschied (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 147) drei Classen von Wesen: das Sinnliche, das Intelligible und das Mittlere, worauf die *δόξα* gehe; das Intelligible liege *ἐκτὸς οὐρανοῦ*, das Sinnliche *ἐντὸς οὐρανοῦ*, das *δοξαστὸν* aber sei der Himmel selbst, der zugleich wahrgenommen und wissenschaftlich betrachtet werden könne. Auf ihn sind Arist. Metaph. VII, 2 die Worte zu beziehen: *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.* Aus dem *ἓν* und der *ἀόριστος δυὰς* construirte er alle Wesen (Theophrast. Metaph. p. 312). Er erklärte die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, *ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον*, Plut. de an. procr. I, vgl. Arist. de an. I, 2, 4; analyt. post. II, 4. Mit dem symbolischen Gebrauch von Götternamen trieb Xenokrates ein fast kindisches Spiel. Die Glückseligkeit setzte er (nach Clem. Strom. II, p. 419 A) in den Besitz der uns gemässen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*) und der ihr dienenden Macht.

Heraklides aus Heraklea am Pontus, dem Plato (nach Suidas) während seiner letzten Sicilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, beschäftigte sich unter Anderm auch gleich seinem Mitschüler, dem Astronomen Eudoxus aus Knidus (geb. um 408 v. Chr., der zu Heliopolis in Aegypten astronomische Studien trieb, auch in Cnidus eine Sternwarte hatte, als Ethiker aber nach Arist. Eth. N. X, 2 die Hedonik vertrat), mit der (nach Simplic. zu Arist. de coelo f. 119) von Plato (in einer durch logische Vorzüge ausgezeichneten Form) gestellten Frage: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ* (d. h. widerspruchslos sich erklären lassen) *τὰ φαινόμενα.* (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewusstsein von der richtigen Forschungsweise, und involvirt nur noch den Irrthum, als ob die mathematische Regelmässigkeit schon als solche den realen Bewegungen nothwendig zukomme, so dass es der Forschung nach realen Kräften, aus deren Bethätigung jene Bewegungen hervorgehen, nicht zu bedürfen schien). Eudoxus

stellte mehrere jener Platonischen Forderung entsprechende Hypothesen auf, entschied sich aber für die Ruhe der Erde, Heraklides dagegen (mit Ekphantus dem Pythagoreer) für ihre Axendrehung (Plut. plac. philos. III, 13). Die Ausdehnung der Welt hielt Heraklides für unendlich (Stob. Ecl. I, 440).

Philipp der Opuntier, der sich hauptsächlich mit den mathematischen Wissenschaften beschäftigte, gilt für den Verfasser der Epinomis; auch die Ueberarbeitung und Herausgabe des von Plato unvollendet hinterlassenen Manuscriptes der Leges wird ihm zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce φιλόσοφος).

Polemo wandte sich vorwiegend der Ethik zu. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), dass man sich mehr im Rechthandeln, als in der Dialektik übe. Cicero giebt (Acad. pr. II, 42) als sein ethisches Princip an: honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet.

Den Krantor nennt Proklus (zum Tim. p. 24) den frühesten Ausleger Platonischer Schriften. Man ging in dem Maasse mehr auf diese zurück, als die lebendige Tradition der Lehren Plato's erstarb.

Die Enthaltung (ἐποχή) des Arcesilas (oder Arcesilaus), eines Schülers des Krantor, vom eigenen Urtheil und sein doppelseitiges Disputiren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, dass wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, dass wir nichts wissen können. Doch übte er (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 f. und Anderen) diese Manier nur zur Uebung und Prüfung der Schüler, um dann den wohlbegabten die Platonischen Lehren mitzutheilen. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zeno. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 233 ff., adv. Math. VII, 153 ff. besonders die κατάληψις und συγκατάθεσις (s. unten zu § 53), erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (τὸ εὔλογον) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Dem Arcesilas folgte Lakydes, diesem Telekles und Euandrus, dem letzteren Hegesinus, diesem Karneades.

Karneades von Cyrene (der im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter nach Rom kam) ging in eben dieser Richtung weiter. Er bestritt namentlich die Sätze des Stoikers Chrysippus. Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arcesilas erweiternd, für unmöglich, und die materiellen Ergebnisse aller dogmatistischen Philosophie für ungesichert. Sein Schüler Klitomachus soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 4 5) gesagt haben, es sei ihm (in der Ethik) niemals klar geworden, welches die eigene Meinung des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. In philosophischer Beziehung ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (ἔμφασις, πιθανότης). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellung ist nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich, oder, mit anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und unwidersprochen, oder endlich wahrscheinlich und unwidersprochen und allseitig bestätigt (Sext. Emp. adv. Math. VII, 166).

Philo von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, kam während des ersten Mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn (nach Cic. Brut. 89) auch Cicero hörte. Er scheint hauptsächlich die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben.

Antiochus von Askalon, Philo's Schüler, soll zu zeigen versucht haben, dass die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Plato sich fänden (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 235). Von den Stoikern wich er ab durch Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, dass die Tugend für sich allein zwar ein glückliches,

aber doch nicht das glücklichste Leben bewirke; im Uebrigen kam er fast ganz mit ihnen überein (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 45. Aristoteles, geb. 384 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stagira in Thracien, der Sohn des Arztes Nikomachus, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367) Schüler des Plato und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Plato's Tode (347) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, und blieb dort drei Jahre, ging dann nach Mitylene und von dort zu Philipp, dem König von Makedonien, bei dem er gegen acht Jahre, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der Haupterzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule im Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis in Euböa begab, wo er bald hernach, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) in seinem 63. Lebensjahre starb.

Ueber das Leben des Aristoteles handeln: Diogenes Laërt. V, 1—35; Dionys. Hal. Epist. ad Ammaeum I, 5; eine von Menagius herausgegebene anonyme Vita Arist.; (Pseudo-) Ammonius, vita Aristotelis; Hesychius Milesius und Suidas. Verloren sind die Schriften von Aristoxenus, Aristokles, Timotheus, Hermippus, Apollodorus und Anderen.

I. G. Buhle, vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der Bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles.

K. Zell, Aristoteles als Lehrer des Alexander, in dessen: Ferienschriften, Freiburg 1826.

Ad. Stahr, Aristotelia, Thl. I.: das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830.

Frid. Guil. Car. Hegel, de Aristotele et Alexandro magno, Berol. 1837.

P. C. Engelbrecht, über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältniss zu Alexander dem Grossen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845.

Rob. Geier, Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856.

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Aerzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zurück. Der Vater Nikomachus lebte als Leibarzt am Hofe des Makedonischen Königs Amyntas zu Pella. Die chronologischen Bestimmungen, die das Leben des Aristoteles betreffen, hat Diog. L. den χρονικὰ des Apollodor entnommen; aus der gleichen Quelle scheint auch Dionys. Halic. geschöpft zu haben. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Uebersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Plato wird wahrscheinlich, dass seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also noch in 384 v. Chr., gefallen sei.

Noch in demselben Jahre, da Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Plato zu Dio und dem jüngern Dionysius, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte. Ueber

seinen Bildungsgang fehlen die näheren Nachrichten. Dass er schon früh bei Lebzeiten Plato's zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äusserte, ist sehr glaublich; möglicherweise sind auch die Anekdoten echt, dass Plato den Aristoteles mit einem Füllen verglichen habe, welches gegen seine Mutter ausschlage, und dass er gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels. Plato soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner ἀγχίνοια den νοῦς τῆς διατριβῆς. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Plato lebte, gewiss noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl nicht gleich nachher verlassen haben. Doch ertheilte er damals rhetorischen Unterricht als Gegner des Isokrates; er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodirend, gesagt haben: αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quinct. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Plato widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältniss, in welchem Plato's ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Plato's Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zum Hermias reisten. Auch sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemus erhalten, worin er den Plato einen Mann nennt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις), und der zuerst durch Wort und That gezeigt habe, ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ. Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heirathete Aristoteles dessen Nichte Pythias, später die Herpyllis.

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Plato, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8).

Nach Athen kehrte Aristoteles, wie es scheint, erst dann zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug angetreten hatte (Ol. 111, 2, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334). Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollo Λύκειος gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (περίπατοι, woher der Name: Peripatetiker) er sich mit dem engeren Schülerkreise über philosophische Probleme unterredete; für grössere Kreise hielt er fortlaufende Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch scheint es, dass er daneben rhetorische Uebungen leitete. Gellius sagt (N. A. XX, 5): ἐξωτερικὰ dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; ἀκροατικὰ autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Naturforschung sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 E; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44). Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf ἀσέβεια, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Päan, und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der That aber ist dieses Lied (welches Diog. Laërt. V, 7 aufbewahrt hat) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird nur auch Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verliess, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Mal an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie Einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz in den Euripus (wozu kein Anlass war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodorus; nach Censorinus de die. nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden), und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr.

Den Aristoteles charakterisirt Goethe (Werke, Bd. 53, S. 85) im Gegensatz zu Plato (vgl. oben zu § 39) mit den Worten: „Aristoteles steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpuncte der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf, und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht". (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in gleichem Maasse zutreffend, wie die oben angeführte des Plato. Die empirische Basirung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, dass die Erkenntniss den Aristoteles nur in so weit interessire, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen.)

§ 46. Die Schriften des Aristoteles waren theils in populärer, theils in wissenschaftlicher Form verfasst; auf uns sind nur die letzteren und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die streng wissenschaftlichen Schriften hat Aristoteles, wie es scheint, sämmtlich während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfasst. Dem Inhalt nach zerfallen dieselben in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die Gesammtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel Organon zusammengefasst. Die Doctrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (fundamentale) Philosophie. Unter den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Schriften ist besonders die Physik (auscultationes physicae) und auch die Naturgeschichte der Thiere (eine comparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die psychologischen Schriften (3 Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen), die den Uebergang zur Ethik bilden. Unter den Schriften von ethischem Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums normirende Ethik, die in dreifacher Gestalt existirt: Nikomachische Ethik, Eudemische Ethik und Magna Moralia (die letztere scheint als ein Auszug ursprünglich den Titel geführt zu haben: Magnorum Moralium Epitome). Die Schrift Politica ist eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik. Die Rhetorik und die Poëtik schliessen sich theils an die logischen, theils an die ethischen Schriften an.

Unter den neueren Gesammtausgaben der Aristotelischen Schriften ist die bedeutendste die der Berliner Akademie, Bd. I. u. II.: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III.: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd. IV.: scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ib. 1836. Ausserdem verdienen die von Buhle (vol. I.-V., Biponti et Argentorati 1790—99) und die zu Paris bei Didot erschienene (1848 ff.) Erwähnung. Von Ausgaben einzelner Schriften sind besonders folgende bemerkenswerth: Arist. Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1824; ed.

C. L. Michelet, 2 voll., Berol. 1829—35; 2. ed. 1848; Polit. ed. Stahr, Lips. 1836—39; Poët. ed. Franc. Ritter, Col. 1839; de anima libr. tres ed. F. A. Trendelenburg, Jenae 1833; Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Lips. 1844—46; Metaphys. ed. Alb. Schwegler, 4 Bde, Tüb. 1847—48; Metaph. ed. Herm. Bonitz, 2 voll., Bonnae 1848—49; neuerdings hat Prantl mehrere Aristotelische Schriften und Barthélemy St. Hilaire die Physik übersetzt und erklärt (Physique d'Aristote traduite en français et accompagnée d'une paraphrase et de notes perpétuelles, 2 voll., Paris 1862).

Ueber Aristotelische Schriften handeln namentlich:

I. G. Buhle, commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788. Derselbe, über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in: Bibl. f. alte Litt. u. Kunst, 4. St., Gött. 1788, S. 1—42; über die Folge der Arist. Schriften überhaupt, ebend. 10. Stück, 1794, S. 33—47.

F. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur Nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämmtl. Werken, III, 2, 1838, S. 309—326; über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dec. 1817, abg. in den sämmtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333.

Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. éd. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831.

Ch. A. Brandis, über die Schicksale der Aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236—254; 259—286. Ueber die Reihenfolge der Bücher des Arist. Organons und ihre griechischen Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., 1833. Ueber die Arist. Metaphysik, ebend. 1834. Ueber Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II.: die Schicksale der Arist. Schriften etc., Leipz. 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Leipz. 1834.

Phil. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipz. 1839.

Leonh. Spengel, über Aristoteles' Poetik; über das 7. Buch der Physik; über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften; über die Politik des Aristoteles; über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist.; über die Rhetorik des Aristoteles, in: Abh. der bair. Akad. der Wiss., 1837; 41; 41—43; 49; 51.

Alb. Max. Fischer, de Ethicis Nicomacheis et Eudemiis diss., Bonnae 1847.

I. P. Nickes, de Arist. Politicorum libris diss., Bonnae 1851.

Guil. Christ, studia in Arist. libros metaphysicos collata, Berol. 1853.

Jak. Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poëtik. In: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 560—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1857.

I. Bendixen, comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der Nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Uebersicht über die neueste die Aristotelische Ethik und Politik betreffende Litt. Ebend. XI, 1856, S. 544—582.

C. Jessen, über des Aristoteles Pflanzenwerke, in: Rhein. Museum, 1859, Heft 1.

H. S. Anton, quae intercedat ratio inter Eth. Nic. lib. VII, 12—15 et lib. X, 1—5, Dantisci 1859.

Die populärer gehaltenen Schriften hat Aristoteles in dialogischer Form und wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Plato verfasst. Zu denselben gehört der Dialog Eudemus, aus welchem einige Bruch-

stücke erhalten sind (bei Plutarch, Dio 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25, 53 etc.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XV, 1861). Eudemus gehörte dem Platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, betheiligte sich an dem Feldzug des Dio gegen den Dionys und fiel in Sicilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles den nach ihm benannten Dialog, eine Nachbildung des Platonischen Phaedo. Ausserdem gehören zu den dialogischen Schriften einige aus dem Verzeichniss des Diog. L. (V, 22) und Anonym. Menag. (61 f.), wie namentlich der Gryllus, Nerinthus, Sophist, Menexenus, Eroticus etc. Vorzugsweise diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die streng wissenschaftlichen esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor, und exoterisch nicht in jenem Sinne, sondern nur in der Bedeutung: ausserhalb des Bereichs der jedesmaligen Untersuchung liegend. Den Gegensatz bezeichnet Aristoteles durch *οἰκεῖος*.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die *ὑπομνήματα* anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauch gemacht hat und die zum Theil an die Oeffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichniss der Aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der Platonischen Republik, den Leges, dem Tim. etc. Auch die auf uns gekommenen Schrift de Melisso, de Xenophane (oder de Zenone) und de Gorgia trägt den Charakter eines *ὑπόμνημα*, aber ihre Echtheit ist mindestens zweifelhaft. Ferner sind zu dieser Classe die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat, Angaben über Plato's mündliche Lehren, vielleicht auf Nachschriften seiner Vorträge beruhend. Die Echtheit der Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν* ist zweifelhaft.

Die logischen Schriften sind: *κατηγορίαι* (von nicht ganz gesicherter Echtheit) über die Grundformen der Vorstellungen, *περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikus von Rhodus bestritten hat), über den Satz und das Urtheil, *ἀναλυτικὰ πρότερα*, über den Schluss, *ἀναλυτικὰ ὕστερα*, über den Beweis, die Definition und Eintheilung und über die Erkenntniss der Principien, die *τοπικὰ* über die dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse, *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* über die Trugschlüsse der Sophisten und deren Auflösung. Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὀργανικὰ* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist.

Die Schriften über die *πρώτη φιλοσοφία*, welche von einem Ordner der Aristotelischen Schriften (wohl von Andronikus von Rhodus) auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* hinter die physischen gestellt worden sind und gemäss dieser Stellung unter dem Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* zusammengefasst wurden, bestehen aus einer grösseren zusammenhängenden Darstellung (Buch I, III, IV, VI-IX und Buch X, welches vielleicht dem Buche IX voranzustellen ist) und mehreren kleineren Abhandlungen. Buch II ist unecht, nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodus verfasst. Buch V enthält eine Untersuchung *περὶ τοῦ ποσαχῶς*, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4; VII, 1 und X, 1 citirt. Buch XI enthält in Cap. 1—8, p. 1065 A, 26 entweder einen Auszug aus III, IV und VI, oder eine vorläufige Skizze des Inhalts dieser Bücher; der Rest ist eine Compilation aus der Physik, also unecht. Buch XII enthält in Cap. 1—5 eine Skizze der Lehre von der Substanz, in Cap. 6—10 eine ausgeführtere Darstellung der Gotteslehre; die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die theilweise (XIII, 4; 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (I, 6; 9) übereinstimmt. An diesen Thatbestand (den am sorgfältigsten Brandis constatirt hat) knüpft sich die schon von Titze

angebahnte, von Glaser (in seiner Schrift: „die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode", Berlin 1841) modificirte und erweiterte Hypothese, dass die Bücher I, XI, c. 1—8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesammten *πρώτη φιλοσοφία* anzusehen seien, von dem Aristoteles in dem grösseren Werke das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe, und zwar XI, c. 1-8 in den Büchern III, IV und VI; ferner (nach Glaser's Meinung) XII, c. 1-3 in Buch VII (woran sich Buch VIII als eine Anwendung auf das Thatsächliche und die Meinungen früherer Philosophen anschliesse); XII, c. 4 und 5 in X und IX, wiewohl hier die Uebereinstimmung geringer sei; ein Theil von XII, 6 und 10 soll in XIII und XIV eine weitere Ausführung gefunden haben (was jedoch eine sehr gewagte Annahme ist); auch sei wohl der Gesammtinhalt von XII, 6—10 von Aristoteles in der längeren Recension weiter ausgeführt worden, diese Ausführung aber nicht auf uns gekommen. Doch behält dabei das Verhältniss der Bücher I, XIII und XIV zu einander und zum Ganzen immer noch manches Räthselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *φυσικὴ ἀκρόασις* in 8 Büchern (auch *φυσικὰ* oder *τὰ περὶ φύσεως*, wovon V, VI und VIII speciell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint); daran schliessen sich: *περὶ οὐρανοῦ* in 4, und: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in 5 Büchern an; ferner die *μετεωρολογικά* (oder: *περὶ μετεώρων*) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *περὶ κόσμου*. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht. Die Thiergeschichte (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, deren zehntes Buch unecht ist) nebst einigen zugehörigen Schriften über die Theile, die Erzeugung und den Gang der Thiere (wogegen *περὶ ζῴων κινήσεως* unecht ist) ist erhalten; die Thieranatomie (*ἀνατομαί*) aber verloren. An die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* schliessen sich die Abhandlungen an: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (wozu auch die in unseren Ausgaben unter dem Titel: *περὶ νεότητος καὶ γήρως* befindliche Abhandlung zu gehören scheint). Die Schrift *φυσιογνωμικὰ* ist unecht. Die Sammlung von *προβλήματα* ist ein auf Grund von Aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat. Die Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unzweifelhaft unecht.

Dass von den drei allgemeinen Schriften über die Ethik: *ἠθικὰ Νικομάχεια* in 10 Büchern, *ἠθικὰ Εὐδήμεια* in 7 B., *ἠθικὰ μεγάλα* in 2 B. nicht die sog. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das älteste Werk sei (wie Schleiermacher geglaubt hat), dass vielmehr die Nikomachische Ethik (auf welche die Citate in der Pol. gehen, Pol. II, 1; III, 9 und 12; IV, 11; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die Eudemische eine an das Aristotelische Werk sich anschliessende Arbeit seines Schülers Eudemus sei, die Magna Mor. (*μεγάλων ἠθικῶν ἐπιτομή* ?) aber ein Auszug aus beiden und zunächst aus der Eudemischen, ist seit Spengel's Untersuchung über diese Schriften (s. o.) allgemein anerkannt; welcher Schrift aber die der Nikom. und Eudem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nic. V-VII; Eud. IV-VI) ursprünglich angehören, ist streitig. Der Aufsatz *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* ist unecht. An die Ethik schliessen sich eng die 8 Bücher *πολιτικά* an. Die Oekonomik ist unecht. Die Schrift *πολιτεῖαι*, eine Beschreibung der Verfassungen von 158 Staaten, ist verloren. Die Poëtik (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. Die Rhetorik in 3 Büchern ist uns erhalten; die gleichfalls auf uns gekommene Rhetor. ad Alex. ist unecht.

Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng wissenschaftlicher Form entstanden sind, lässt sich nicht durchweg mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat aber auch nicht die gleiche Bedeutung, wie bei den Platonischen Dialogen, weil

Aristoteles die Werke jener Art sämmtlich erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfasst zu haben scheint, da seine philosophische Selbstentwickelung bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern citirt; aber diese Citate sind so oft wechselseitig, dass sich aus ihnen die Reihenfolge nicht entnehmen lässt; mit Sicherheit kann dies nur da geschehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfasst worden (Anal. post. II, 12 wird auf die Physik vorausverwiesen: μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν), und diese in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytica, de interpretatione. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die letztgenannten verfasst worden seien, ist schwer zu entscheiden; Eth. Nic. I, 13, 1102 A, 26 scheint nur populäre Erörterungen psychologischer Probleme (wohl in den frühen dialogischen Schriften) und noch nicht die 3 Bücher περὶ ψυχῆς, VI, 4 init. nur eben solche über den Unterschied von ποίησις und πρᾶξις vorauszusetzen, und Aristoteles konnte nach seinen methodischen Principien die ethischen Schriften früher als die naturwissenschaftlichen und insbesondere als die psychologischen verfassen, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, aber nur ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine reinwissenschaftliche, sondern eine praktische Doctrin ist. Der Politik ist die Poëtik und dieser wahrscheinlich die Rhetorik gefolgt; doch lässt sich auch (mit Rose) eine frühere Abfassung der Rhet. annehmen. Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfasst worden: Auscult. physicae, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen Schriften. Dass die Metaphysik später ist, als die Physik, folgt aus Phys. I, 9, p. 192 A, 36 (τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytica, die Ethik und die Physik citirt; hierdurch und durch das Unvollendete mancher Partien der Metaph. erhält die Angabe des Asklepius (Schol. in Arist. p. 519 B, 38) eine Bestätigung, diese Schrift sei erst nach dem Tode des Aristoteles aus seinem Nachlass herausgegeben worden.

Nach Strabo (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die Aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesammte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluss seiner eigenen Schriften kam zunächst an Theophrast; dieser aber vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kamen sie an dessen Verwandte in seiner Heimath, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die Pergamenischen Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (διώρυξ), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenaeus, Deipnos. I, 3, eben diese Bibliothek, aber wohl mit Ausnahme der Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast, der Alexandrinischen Bibliothek verkauft worden sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apelliko von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher bei der Einnahme Athen's durch die Römer fielen die Handschriften dem Sulla in die Hände. Ein Grammatiker, Tyrannio, benutzte dieselben, und von ihm erhielt der Peripatetiker Andronikus von Rhodus Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der Aristot. Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabo führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographica, nur bis auf Tyrannio herab; die Mittheilung über Andronikus findet sich bei Plutarch. Strabo und Plutarch nehmen an, dass in der Zwischenzeit die Aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den Urhand-

schriften existirt hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker vom Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewusst habe, den schlimmen Zustand des Textes der Aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dass aber Aristoteles seine Werke nicht veröffentlicht und dass Theophrast die einzigen vorhandenen Exemplare der Schule entzogen habe, ist unglaublich, und durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. A. gegebenen) Nachweisungen von sicheren Spuren des Bekanntseins der sämmtlichen Aristotelischen Hauptwerke (vielleicht mit Ausnahme der Metaphysik) im dritten und zweiten Jahrhundert vor Chr. ist eine jede derartige Annahme vollends widerlegt. Aber die Mittheilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften selbst scheinen richtig zu sein, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass einzelne von Aristoteles verfasste *ὑπομνήματα* oder blosse Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, erst in Folge jenes Fundes veröffentlicht worden sind.

§ 47. Aristoteles theilt die Philosophie ein in die theoretische, praktische und poietische; die theoretische wiederum in die Mathematik, Physik und „erste Philosophie" (Metaphysik). Die Untersuchungen, welche in den Analytica (dem Organon) geführt werden, galten ihm, wie es scheint, nur als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie, nicht als eine philosophische Doctrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung der Logik keinen Eintrag gethan.

Die Arten der Vorstellungen entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles bestimmten Formen dessen, was existirt. Die allgemeinsten Existenzformen sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Verhalten, Thun, Leiden. Die entsprechenden Vorstellungsformen nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungen mit einer Trennung in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden realen Verhältniss. Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der aus dem Allgemeinen das Besondere erschliesst, und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Versuchsschluss aus dem als wahr Erscheinenden oder auch aus blossen (unsichern) Anzeichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch-logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere

für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Principielle.

Neuere Werke über das gesammte System des Aristoteles sind:

Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I.: Logik und Metaphysik, Band II.: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835-42.

Christ. Aug. Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, Berlin 1853, als 2. Abth. des 2. Theils des Handbuches der Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie, und: Uebersicht über das Arist. Lehrgebäude, als dritten Theils 1 Abth., Berlin 1860.

Ed. Zeller, Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tübingen 1861, als 2. Hälfte des 2. Theils der 2. Aufl. der „Philos. der Griechen".

Ueber die Aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot (Etudes sur Aristote, Paris 1860).

Von Specialschriften, welche die Logik betreffen, sind zu nennen:

Car. Weinholtz, de finibus atque pretio logicae Aristotelis, Rostockii 1825.

Ad. Trendelenburg, de Arist. categoriis prolusio academica, Berolini 1833. Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1—195; 209—217. Elementa logices Aristotelicae, Berol. 1836; ed. IV. 1852; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842 u. ö. (Vgl. Max. Schmidt und G. H. Heidtmann, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. V, VI u. VII, 1851—53.)

Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843.

H. Hettner, de logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843.

Car. Kühn, de notionis definitione qualem Arist. constituerit, Halae 1844.

A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Paris 1845.

C. L. W. Heyder, kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik, 1. Bd., 1. Abth. die Methodologie der Arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845.

G. Ph. Chr. Kaiser, de logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Progr., Erlangae 1847.

Carl Prantl, über die Entwickelung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie. In: Abh. der Bair. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe, Bd. VII, Abth. 1, S. 129—211, München 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantl's oben angef. Gesch. der Logik.)

H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles. In: Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wiss., hist.-philol. Cl., Bd. X, 1853, S. 591—645.

Eine Eintheilung des Systems der Philosophie, die noch mit der Platonischen nahezu übereinkommt, finden wir in der Topik (I, 14, p. 105 B, 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind theils *ἠθικαί*, theils *φυσικαί*, theils *λογικαί*, wo jedoch unter den *λογικαὶ* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, wobei der specifisch physikalische oder specifisch ethische Charakter nicht in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik angehören. Aristoteles giebt jedoch diese Eintheilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Wo Aristoteles genauer verfährt, theilt er die Philosophie (im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt) in der oben angegebenen Weise ein. Metaph. VI, 1: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*. Metaph. XI, 7: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί· φυσική, μαθηματική, θεολογική* (die letztere identisch mit der *πρώτη φιλοσοφία*, welche in der Gotteslehre gipfelt). Aristoteles stellt die verschiedenen Doctrinen in ein bestimmtes Rangverhältniss, indem er die theoretischen Wissenschaften

für die vorzüglichsten erklärt, und unter denselben wiederum die θεολογική, da sie auf das höchste Object gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, dass der Werth einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werthe des ihr eigenthümlichen Objectes richte: βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν (Metaph. XI, 7). Die praktische Philosophie theilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engern Sinne), die Oekonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8: πολιτική, οἰκονομική καὶ φρόνησις), und auch Aristoteles selbst stellt (Eth. Nic. VI, 9) neben die φρόνησις (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des Einzelnen beruhe) die οἰκονομία und πολιτεία, bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Oekonomik vielmehr nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hülfswissenschaften der Politik. Unter Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befasst sind (Eth. N. I, 1; X, 10; Rhet. I, 2). Die poietische Philosophie ist nach ihrem allgemeinen Begriff mit unserer „Aesthetik" identisch; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poëtik). Da die Logik in unserm Sinne oder die Aristotelische Analytik in dieser Eintheilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine Erklärung zusammen (Metaph. IV, 3), man müsse mit der Analytik vorher schon vertraut sein, ehe man die „erste Philosophie" höre.

Die Aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) will eine Darstellung der Weise sein, wie das Subject verfahren müsse, um die Wirklichkeit zu erkennen. Die Wahrheit der Erkenntniss ist die Uebereinstimmung derselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται, was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Vorstellungen (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, de cat. c. 4) oder die Kategorien (γένη τῶν κατηγοριῶν, top. I, 9) wird bezeichnet: entweder 1) οὐσία oder τί ἐστι, wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2) ποσόν, z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) ποιόν, z. B. weiss, grammatisch, 4) πρός τι, z. B. doppelt, halb, grösser, 5) ποῦ, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) ποτέ, z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) κεῖσθαι, z. B. liegt, sitzt, 8) ἔχειν, z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9) ποιεῖν, z. B. schneidet, brennt, 10) πάσχειν, z. B. wird geschnitten, gebrannt. Die Correspondenz der Kategorien mit den Formen des Seins statuirt Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Wie die Vorstellungsformen durch die Existenzformen bedingt sind, so wiederum die Wortarten durch die Vorstellungsformen, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburg's Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (ὄνομα), die übrigen zusammengenommen dem ῥῆμα in dem weiteren Sinne (Prädicat), worin Aristotoles diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Adjectiv und Numerale und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Thuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Indess besteht mehr an sich diese Correspondenz, als dass Aristoteles sie ausdrücklich aufgezeigt hätte; am wenigsten gesichert ist die Annahme, dass der Ursprung der Aristotelischen Kategorienlehre in der Betrachtung der Wortarten liege; auch an sich ist die Correspondenz nicht durchgängig eine genaue (s. Zeller, Ph. d. Gr., II, 2, 2. Aufl., S. 190 f.); Aristoteles scheint mehr die Satztheile, als die Wortarten in's Auge gefasst oder vielmehr beides

noch nicht unterschieden zu haben. In den sämmtlichen Schriften, die Aristoteles nach der de categ. (falls diese echt ist) und nach der Topik verfasst hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* ausfallen lässt, wahrscheinlich weil er fand, dass beide sich unter andere Kategorien subsumiren liessen. So Anal. post. I, 22, p. 83 A, 21 und B, 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine nothwendige Voraussetzung ist), Metaph V, 7. Anal. post. I, 22 werden der *οὐσία* die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμβεβηκότα* entgegengestellt. Hier bezeichnet *οὐσία* das Selbständige, Substantielle; in einem andern Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf dieses Letztere geht der Begriff (*λόγος*). Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) ist eine Erkenntniss des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die *συμπλοκή* der unter die angegebenen Kategorien fallenden Vorstellungen entsteht die Aussage (*ἀπόφανσις*), welche theils Bejahung (*κατάφασις*), theils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist; jede Aussage ist nothwendig entweder wahr oder falsch, wogegen die unverbundenen Elemente derselben dies nicht sind (de cat. c. 4). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form (de cat. c. 10): von der Bejahung und Verneinung des Nämlichen ist stets das Eine falsch, das Andere wahr; (Metaph. IV, 7): zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist nothwendig, ein Jedes von einem Jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjective Ueberführung, dass kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Princip des indirecten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάνει.* Aristoteles definirt (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den Schluss: *ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6) drei Schlussfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, dass der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das einemal Subject, das anderemal Prädicat ist (I. Figur), oder beidemale Prädicat (II. Fig.), oder beidemale Subject (III. Fig.). Der formell richtige Schluss hat entweder apodiktische oder dialektische Gültigkeit je nach dem Verhältniss der Prämissen zur materialen Wahrheit. Top. I, 1: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher *ἐξ ἐνδόξων* schliesst; *ἔνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder Allen oder doch den Meisten oder Gebildeten als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloss vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schliesst. Die Induction (*ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός*) schliesst, dass einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, dass eben dieser höhere Begriff mehreren oder allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Der Ausdruck *ἐπαγωγή* geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädicat erschliesst (*ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός*) strenger, der Natur nach früher und erkenntnisskräftiger (*φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος*, Anal. pri. II, 23; *βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον*, Top. I, 12); der inductive Schluss aber ist für uns deutlicher (*ἡμῖν ἐναργέστερος*, Anal. pri. II, 23; *πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ*

κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2) *πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον*. An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, aus dem der Natur nach Früheren das Bedingte zu erkennen, denn das ist wissenschaftlicher; für diejenigen aber, die nicht hieraus zu erkennen vermögen, muss das umgekehrte Verfahren eintreten (Top. VI, 4). Das Allgemeinste kann nicht durch Beweis erkannt werden, da jeder Beweis ein Allgemeines voraussetzt, und muss doch eben so deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein, als das Uebrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muss das Allgemeinste eine unmittelbare Gewissheit haben (Anal. post. I, 2). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (*τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι*, Anal. post. II, 3). Auf diese *ἀρχαὶ* geht der *νοῦς*, auf das mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit daraus Abgeleitete die *ἐπιστήμη*, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die *δόξα*, die ihrer Natur nach ein *ἀβέβαιον* ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 48. In der „ersten Philosophie" oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die allen Sphären der Realität gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck. Das Princip der Form oder des Wesens setzt Aristoteles an die Stelle der Platonischen Idee. Er bekämpft die Platonische (oder doch von ihm für Platonisch gehaltene) Anschauung, dass die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, statuirt aber auch seinerseits ein reales Correlat des subjectiven Begriffs und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten innewohne. Die Idee als das Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (*οὐσία*) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das Bedeutsamste, seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Allgemeinen, sondern nur von demjenigen, welches die wesentlichen Bestimmungen der Einzelobjecte in sich fasst. Dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenselemente, die wesenhafte Form, zu deren Bezeichnung sich Aristoteles der Termini: *εἶδος, μορφή, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία* und *τὸ τί ἦν εἶναι* bedient. Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia); die Form dagegen ist der Vollendungszustand, die Ausbildung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Ente-

lechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel oder die Negation (στέρησις). Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines reinen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt eine Form ohne allen Stoff; diese ist die trennbare oder substantielle Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisirende und pluralisirende, die Einheit des allgemeinen Wesens zur Vielheit der Einzelobjecte führende Princip. Die Bewegung oder Veränderung (κίνησις) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun giebt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose und daher schlechthin einheitliche Form, die reine Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von Allem geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837.
Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros Metaphysicos Arist., rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847.

Ueber das Verhältniss der *Aristotelischen* Grundlehren zu den *Platonischen* handeln: Chr. Herm. Weisse (de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828); M. Carrière (de Aristotele Platonis amico ejusque doctrinae justo censore, Gott. 1837); Th. Waitz (Plato und Aristoteles, in: Verhandlungen der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel, 1843), und Andere.

Ueber das *Formprincip* handeln: F. A. Trendelenburg (τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff.; vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Gesch. der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach); C. Th. Anton (de discrimine inter Aristotelicum τί ἐστι et τί ἦν εἶναι, Progr., Görlitz 1847).

Ueber den Aristotelischen Terminus ὅ ποτε ὄν handelt A. Torstrick in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857.

Ueber die ὕλη handelt Engel (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 391—418).

Ueber die *Entelechie* handelt J. P. F. Ancillon (Recherches critiques et philosophiques sur l'entélechie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., philosoph. Cl., 1804—11).

Ueber die *Nothwendigkeit* handeln Ferd. Küttner (Berlin 1853) und Eug. Pappenheim (Berlin 1856).

Ueber die *Zwecklehre* M. Carrière (teleologiae Arist. lineamenta, Berlin 1838).

Ueber die Gotteslehre Vater (vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795); Simon (de deo Arist., Paris 1839); C. Zell (de Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältniss zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392); E. Reinhold (Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848); O. H. Weichelt (theologumena Aristotelis, Berol. 1852); F. v. Reinöhl (Darstellung des Arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem Platonischen, Jena 1854); noch andere ältere und neuere Schriften citirt Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257.

In einer Uebersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntniss findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), dass mit Recht der Erfahrene (ἔμπειρος) für weiser gelte, als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der nach einer Regel Verfahrende (ὁ τεχνίτης) wiederum für weiser, als der bloss durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser, als der durch blosse Handarbeit daran Betheiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das ὄν geht, wie die τέχνη auf die γένεσις, Anal. post. II, 19), für weiser, als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntniss ist die „erste Philosophie" oder die σοφία schlechthin (s. o. zu § 1).

Die vier formalen Principien stellt Aristoteles Metaph. I, 3 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Ueberblick (Metaph. I, 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Princip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die Platonische Ideenlehre stellt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII u. XIV) zahlreiche Einwürfe auf, welche theils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, theils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Thatsache gegründet wird, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss giebt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, so namentlich die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (τὸ νόημα ἕν). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme theils unfruchtbar, theils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam αἰσθητὰ ἀΐδια), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objecten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, dass das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren (δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία); ferner ist die

Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Plato annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher; dazu kommt endlich, dass die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Theil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müsste, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*, Metaph. I, 9; VII, 13; vgl. de soph. el. c. 22). Das Resultat der Aristotelischen Kritik der Platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloss negatives; Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der dem Begriffe keine reale Beziehung zugesteht, sondern das Allgemeine für eine bloss subjective Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung erklärt; Aristoteles erkennt an, dass der subjective Begriff auf eine objective Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist; aber er setzt an die Stelle der transscendenten Existenz, die Plato der Idee den Einzelwesen gegenüber zuschrieb, die Immanenz des Wesens in der Erscheinung. Demgemäss sagt Aristoteles Metaph. XIII, 9: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen, und that Recht hieran; denn ohne das Allgemeine giebt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. Anal. post. I, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι η ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* De anima III, 4: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.* Ib. III, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. XIV, 1) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; es werde dabei Quantitatives mit Qualitativem und Substantielles mit Accidentellem auf eine widerspruchsvolle Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existire, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, scheint im Verein mit der Lehre, dass das Wissen auf die *οὐσία* gehe, und dass insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Consequenz zu fordern, dass das Einzelne das eigentliche Object des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, dass die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr auf das Allgemeine gehe. Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*. Das Einzelne ist *οὐσία* im Sinne der substantia, der Subsistenz, deren Gegensatz die Inhärenz bildet; Gegenstand des Wissens aber ist die *οὐσία* im Sinne der essentia, des Wesentlichen, dessen Gegensatz das Unwesentliche, Accidentelle ist; beides aber fällt nicht nothwendig zusammen. Das Allgemeine kann freilich nach den Aristotelischen Voraussetzungen nur darum das eigentliche Wissensobject sein, weil es die höhere und vollere Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existirt das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, dass jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnisslehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induction einräumt; aber es folgt nicht, dass das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobject sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloss hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht vornehmlich auf das begriffliche Wesen (*κατὰ τὸν λόγον οὐσία* oder *τί ἦν εἶναι*) der Einzelsubstanzen (*τῶν οὐσιῶν*, Metaph. VII, 4, 1030 B, 4). Auf die Gottheit aber geht nicht die *ἐπιστήμη*, sondern der *νοῦς*.

Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so dass das τί ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet den abstracten Begriff, z. B. τὸ ἀγαθὸν das Gute, τό ἀγαθῷ εἶναι das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin., d. h. das Object ist das nämliche, aber der Begriff ist nicht der nämliche.) Der Dativ ist der possessivus. Auf die Frage τί ἐστι kann geantwortet werden durch: ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος, überhaupt durch ein Concretum (obschon τί ἐστι bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet τί ἐστι auch jene Antwort selbst, tritt also für ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστι εἶναι erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. ἦν gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objective Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz.) Somit ist τὸ τί ἦν εἶναι das in abstracto gedachte begriffliche Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7, p. 1032 B, 14 definirt: λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Die Denkform, welche auf das τί ἦν εἶναι geht und dasselbe gleichsam aussagt, ist der Begriff, λόγος (Eth. N. II, 6: τὸν λόγον τί ἦν εἶναι λέγοντα), dessen Inhalt die Begriffsbestimmung (ὁ ὁρισμός, Top. VII, 5; Metaph. V, 8) angiebt.

Von den vier Principien: ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα, gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objectes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die Aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äusserlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so dass zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. Daneben giebt es ein Wirken von aussen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei der ὕλη gegenüberstehenden αἰτίαι nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschiedene sind. In Bezug auf das Werden stehen Stoff und Form einander als δύναμις und ἐντελέχεια gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der ἐντελέχεια überhaupt: ἐντελέχεια ἡ πρώτη, worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und ἐνέργεια, die wirkliche Thätigkeit des Vollendeten, ohne sich jedoch im wirklichen Gebrauch jedesmal streng an diese Unterscheidung zu binden (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f.; Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung (κίνησις) ist ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswerth ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objecte anerkennt: das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Actualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältniss zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der ψυχή jenes im Vergleich mit dem νοῦς, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens grossentheils wieder auf in der Reduction auf eine Stufenfolge von Existenzen.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmässig gestalteter Objecte auf Grund seines allgemeinen Satzes, dass jeder Uebergang (κίνησις) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actuelles

bewirkt werde. Metaph. IX, 8: immer geht dem Potentiellen der Zeit nach Actuelles voraus, ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. De gen. animal. II, 1: ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος. Wie jedes einzelne gewordene Object eine actuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte. Dieses Princip, das πρῶτον κινοῦν, muss (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine ἐνέργεια ist, weil es, wenn etwas bloss Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muss ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ); als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Theile, reiner Geist (νοῦς), der sich selbst denkt, dessen Denken also νόησις νοήσεως ist; er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, dem alles zustrebt, vermöge der Anziehungskraft, die das Vollkommenere auf das Unvollkommenere übt (κινεῖ οὐ κινούμενον· ... κινεῖ ὡς ἐρώμενον). Als actuelles Princip kann dieser Geist nicht in der Form der blossen Allgemeinheit, sondern nur in der Form der Individuität existiren. Das Denken, welches seine Thätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον· ... καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ... ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Das All findet seine Einheit in Gott, welcher Princip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schliesst seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der (Speusippschen) Annahme einer Mehrheit von selbständig neben einander stehenden Principien mit den Homerischen Worten (Il. II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

§ 49. Die **Natur** ist das Gebiet der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objecte. Die Veränderung (μεταβολή) oder Bewegung (κίνησις) im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (κίνησις) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (τόπος) ist die innere Grenze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es giebt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der

Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt. Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen, und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft. Die Vernunft ist theils leidende, bestimmbare und zeitliche, theils thätige, bestimmende und unsterbliche Vernunft.

Alexandri Aphrodisiensis quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, Monachi 1842.

Ueber den Charakter der Aristotelischen Physik überhaupt handelt Barthélemy St. Hilaire (in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Paris 1862).

Ueber die Aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit haben geschrieben: G. R. Wolter (Bonn 1848) und Otto Ule (Halle 1850); über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840).

Ueber die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt A. Burja (in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790—91); über seine Physik überhaupt C. M. Zevort (Paris 1846), über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger (in: Abh. der Berl. Akad. 1829), über seine Meteorologie Ideler (Berlin 1832), über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard (Coburg 1836), über seine Geographie B. L. Königsmann (Schleswig 1803—1806).

Ueber die Botanik des Aristoteles schrieben Henschel (Breslau 1824) und F. Wimmer (Breslau 1838).

Die Aristotelische Zoologie betreffen die Schriften von A. F. A. Wiegmann (observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826), Karl Zell (über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freiburg 1833), Joh. Müller (über den glatten Hai des Arist. etc., Berlin 1842), Jürgen Bona Meyer (Arist. Thierkunde, Berlin 1855) und Anderen. Speciell auf den Menschen bezüglich sind die Schriften von Andr. Westphal (de anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745) und L. M. Philippson (ὕλη ἀνθρωπίνη, pars I.: de internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis com-

parata; pars II.: philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu, Berolini 1831).

Auf die Psychologie gehen die Schriften von Joh. Heinr. Deinhardt (der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840), Gust. Hartenstein (de psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840), Car. Phil. Fischer (de principiis Aristotelicae de anima doctrinae diss., Erlangae 1845), W. Wolff (Bayreuth 1848), Hugo Anton (doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita, Berol. 1852), W. F. Volkmann (die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, Prag 1858), Pansch (de Aristotelis animae definitione diss., Gryphisv. 1861).

Die Lehre vom *νοῦς* behandeln: F. G. Starke (Neu-Ruppin 1838), F. H. Chr. Ribbentrop (Breslau 1840), Jul. Wolf (Berlin 1844) und Andere.

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, dass es in sich selbst das Princip der Bewegung und Ruhe habe, während den Producten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper, oder haben Körper, oder sind Principien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort *κίνησις* gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit *μεταβολή* gleichbedeutend; dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede *κίνησις* eine *μεταβολή*, aber nicht umgekehrt jede *μεταβολή* eine *κίνησις*, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also *γένεσις* oder *φθορά* sei. Eigentliche *κίνησις* giebt es in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν* (oder *κατὰ μέγεθος*), *κατὰ τὸ ποιόν* (oder *κατὰ πάθος*) und *κατὰ τὸ ποῦ* (*κατὰ τόπον*); die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορά*. Aristoteles definirt den *τόπος* (Phys. IV, 4, p. 212 A, 20) als die erste unbewegte Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*). Der *τόπος* ist gleichsam ein unbewegtes Gefäss. Aristoteles versteht demgemäss unter dem *τόπος* nicht den Raum, durch welchen ein Körper sich erstreckt, sondern die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; aber er gebraucht nichtsdestoweniger *τόπος* oft in der Bedeutung: Raum, und sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren Raumes und für die Nichtexistenz eines Raumes ausserhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort ausserhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muss nach Aristoteles in dem Vollen mittelst des Platztausches (*ἀντιπερίστασις*) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. IV, 11, p. 220 A, 24): *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Zum Zeitmaasse eignet sich vornehmlich die gleichförmige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so dass (c. 14) der *χρόνος* als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, p. 219 B, 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur ein Früher und Später sein.

Alle Bewegung dient dem Zweck. De coelo I, 4: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das *αὐτόματον*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, in Folge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die jenem Zwecke dienenden Mittel knüpft; unter *τὸ αὐτόματον* fällt als ein Begriff von engerem Umfange *ἡ τύχη*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht (bewusste) Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maasse

der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes. Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden (wobei der Begriff der *ἁφή*, die Aristoteles (Phys. V, 3) als das Zusammensein der *ἄκρα* oder (de gen. et corr. I, 6) der *ἔσχατα* definirt, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affection in der Mitte steht). Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser, als die eigenthümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen; noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschliessenden Sphäre theilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der That bei den Planetensphären nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesammtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47.

Dem Aether (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Aethers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht (flüssig), das Wasser kalt und feucht (flüssig), die Erde kalt und trocken. Der Aether, dem Range nach das erste Element (Meteor. I, 3; de coelo I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogen. *πέμπτον στοιχεῖον*, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Thieren findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen, als die Thiere (Phys. II, 8); unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener, als die blutlosen, die zahmen vollkommener, als die wilden etc. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5).

Die Aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1): *ἐστὶν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*. Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα* wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht blosse Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Bethätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Bethätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Bethätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprincip und Zweck. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Thätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprincip der Pflanze, ist (nach de an. II, 1 u. ö.) *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduction; das Thier besitzt ausserdem folgende drei Kräfte: *τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*. Das Thier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Functionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), die der Pflanze fehlt; das Centralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist. An die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine abgeschwächte Empfindung (Rhet. 1370 A, 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal. post. II, 19) und die (absichtliche) Besinnung (*ἀνάμνησις*),

die auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Functionen entspringt (nach de anima III, 10) vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (ὄρεξις). Die menschliche Seele ist, da sie alle Kräfte der anderen Wesen in sich vereinigt, ein Mikrokosmus (de anima III, 8). Das vor den niederen Wesen sie auszeichnende Vermögen ist der νοῦς. Die übrigen Theile der Seele sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2); der νοῦς aber ist präexistirend vor dem Leibe, in den er von aussen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (φάντασμα) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältniss steht, wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstrirt wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der νοῦς auf das ὀρεκτικὸν zu wirken, also praktische Vernunft zu werden (de an. III, 10). Der νοῦς bedarf demgemäss bei dem Menschen einer δύναμις, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa (de an. III, 8), um formgebend zu wirken. Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem νοῦς παθητικὸς als formempfangendem und einem νοῦς ποιητικὸς als formgebendem Princip; nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz. De anima III, 5: ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός. Wie sich der νοῦς ποιητικὸς einerseits zur individuellen Existenz, andrerseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar; es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Alterthum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber lässt sich wohl ganz consequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin Aristotelischen Lehren zu widerstreiten.

§ 50. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, das Vernunftgemässe zu wollen. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische, theils dianoëtische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Besonnenheit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit etc. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Angemessene (ἴσον) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf Vertheilung von Besitzthümern und Ehren, diese auf Verträge und auf Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Die Billigkeit

ist eine Berichtigung und Ergänzung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft als solcher. Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft, Wissenschaft, Kunst und praktische Einsicht. Das Höchste in Vernunft und Wissenschaft ist Weisheit im absoluten Sinne, das Höchste in der Kunst Weisheit im relativen Sinne. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein wissenschaftliches aber göttlich.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist, als der Theil, der Zweck früher, als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener (Sklav) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die Kunst dient drei Zwecken: der (edlen) Unterhaltung, der Beschwichtigung von Affecten durch deren Anregung und Ablauf selbst, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Ueber die Aristotelische Ethik im Allgemeinen handeln: Chr. Garve (Uebers. und Erläut., Berlin 1798—1802) und K. L. Michelet (die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827).

Von dem Verhältniss der Aristotelischen Ethik und Politik zur Platonischen handeln Pinzger (Lipsiae 1822), H. G. Broecker (Lips. 1824), G. Orges (Berol. 1843), St. Matthies (Greifswald 1848), A. J. Kahlert (Czernowitz 1854), W. Pierson (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858). Vgl. Fr. Guil. Engelhardt, loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Danzig 1858.

Ueber die ethischen und politischen Principien des Aristoteles handeln: Starke (Neu-Ruppin 1848 und 1850), Holm (Berlin 1852), Ueberweg (in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Halle 1854, S. 71 ff.), Herm. Hampke (Brandenb. 1858); über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik I. Munier (Mainz 1858); über das höchste Gut Kruhl (Breslau 1832 und 1833) und Afzelius (Holmiae 1838); über die Eudämonie E. Laas (Berol. 1860); über die Sinnlichkeit Roth (in: theolog. Stud. u. Krit., 1850, Bd. I, S. 625 ff.); über die Gerechtigkeit A. G. Kästner (Lips. 1737), C. A. v. Droste-Hülshoff (Bonn 1826), Herm. Ad. Fechner (Leipz. 1855), und Trendelenburg (noch unveröff., s. Monatsber. d. Berl. Akad., Februar 1860); über die dianoëtischen Tugenden Prantl (München 1852); über die Imputation Afzelius (Upsalae 1841); über die Sklaverei W. T. Krug (Leipz. 1813), W. R. Kranichfeld (Plat. et Ar. de ἠδ. s. o. S. 82), C. Göttling (Jenae 1821), Ludw. Schiller (Erlangen 1847), S. L. Steinheim (Hamburg 1853) und Wilh. Uhde (Berl. 1856).

Ueber die Aristotelische Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln Lessing (in der Hamb. Dramaturgie, Stück 77 ff.), Ed. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 56 ff.; 378 ff.), W. Schrader (Berlin 1843), Th. Sträter (in: Fichte's Zeitschr. f. Ph., N. F., Bd. XL, S. 219—247, 1862); über den Begriff der Nachahmung E. Müller (Ratibor 1834) und W. Abeken (Gött. 1836); über die Poëtik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern F. v. Raumer (gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. 1828); über die Tragödie Löber (Leipz. 1786), A. Böckh (ges. kl. Schriften, I, S. 180, in einer 1830 gehaltenen Rede, wo bereits die homöopathische Deutung der κάθαρσις sich findet), Starke (Neu-Ruppin 1830), G. W. Nitzsch (Kiel 1846), A. Weil (in: Verhandl. der 10. Versammlung deutscher Philologen, Basel 1848, S. 136 ff.), Wassmuth (Saarbrücken 1852), Klein (Bonn 1856), J. Bernays (Breslau 1857, s. o. z. § 46), Ad. Stahr (Berlin 1859), Leonh. Spengel (München 1859), F. Ueberweg (in: Fichte's Zeitschrift für Philos., Bd. 36, S. 260—291, 1860), Franz Susemihl (in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 85 u. 86, Heft 6, 1862, S. 395—425).

Ueber die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu Plato's Gorgias handelt H. Anton (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. XIV, 1859).

Ueber die Aristotelische Erziehungslehre handeln besonders I. C. Orelli (in seinen: philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130), Alex. Kapp (Hamm 1837), Fr. Chr. Schulze (Naumburg 1844).

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Bestimmungen über das Verhältniss des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Thätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν, Eth. Nic. I, 2); die Idee des Guten nach der Weise Plato's in Betracht zu ziehen, thut nicht noth (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie Alle anerkennen, die Eudämonie (εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν oder εὖ πράττειν). Die Eudämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. I, 6; X, 7) in das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk. Dieses kann nicht in dem blossen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewusstsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Thieren zukommt, sondern nur in dem durch den λόγος bestimmten Verhalten (ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος). Da nun in der einem Wesen eigenthümlichen Thätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt, so ist die vernunftgemässe Thätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerthe und tugendhafte, die ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον mit der ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν identisch. Eth. Nic. II, 5: ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. An die höchste der Tugenden knüpft sich zumeist die Glück-

seligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äusseren Gütern (Eth. Nic. I, 11).

Die Lust vollendet die Thätigkeit als das hinzukommende Ziel, worin dieselbe naturgemäss ausläuft und zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung. Diese ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht berathschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und durch Zwang.

Der Vernunft sollen theils die niederen Seelenvermögen gehorchen, theils soll sie auf ihrem eigenen Gebiete sich selbst bethätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ ἀρεταὶ* oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*).

Aristoteles definirt die ethische Tugend (oder die Charakter-Tugend) (Eth. Nic. II, 6) als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (wofür wohl richtiger *ὡρισμένῃ* zu schreiben ist) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Die *ἕξις* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit; die *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muss in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἕξις* trägt dann den entsprechenden Charakter. Die *ἕξις προαιρετικὴ* ist die Gesinnung. Die Function der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch *ὑπερβολὴ* und *ἔλλειψις* ausschweift, in der Bestimmung des Maasses oder der Mitte (*μεσότης*), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die Pythagoreische (in anderer Beziehung auch von Plato adoptirte) Lehre vom *πέρας* und *ἄπειρον* erinnert.

Das Princip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Werthordnung der psychischen Functionen, auf welche sie Bezug haben: das Leben überhaupt; der thierisch-sinnliche Genuss; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz, Ehre und Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst das Leben in der Staatsgemeinschaft), endlich die theoretischen Functionen. Die ethischen Tugenden sind: *ἀνδρεία· σωφροσύνη· ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρέπεια· μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία· πραότης· ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία· δικαιοσύνη* (Eth. Nic. II, 7).

Die *ἀνδρεία* ist eine *μεσότης περὶ φόβους καὶ θάῤῥη*, aber nicht jede solche *μεσότης* ist *ἀνδρεία*, wenigstens nicht *ἀνδρεία* im eigentlichen Sinne, sondern der *ἀνδρεῖος* im strengen Sinne ist nur *ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής* (III, 9).

Die *σωφροσύνη* ist eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*, aber mehr *περὶ ἡδονάς*, als *περὶ λύπας*, und auch nicht in Bezug auf *ἡδοναὶ* jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind, *ἁφὴ καὶ γεῦσις*, und wiederum besonders auf die *ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις* (III, 13).

Die *ἐλευθεριότης* ist eine *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν*, besonders *περὶ δόσιν*, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich aber um Grösseres handelt, ist die richtige Mitte die *μεγαλοπρέπεια* (IV, 4).

Die *μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν* ist, wenn es sich um Grosses handelt, die *μεγαλοψυχία* (IV, 7), wenn um Geringeres, die *φιλοτιμία* oder genauer: die richtige Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* (IV, 10).

Die *πραότης* ist die *μεσότης περὶ ὀργὴν* (IV, 11).

Wahrhaftigkeit, Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundschaft (*ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία*) sind *μεσότητες περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν*, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das *ἀληθὲς* in Reden und Handlungen.

die beiden anderen auf das ἡδύ, die εὐτραπέλεια nämlich ἐν ταῖς παιδιαῖς, und die φιλία ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις (IV, 12—14).

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen μεσότητες, die sich auf blosse πάθη beziehen, namentlich von der Schaam (der Tugend des αἰδήμων), die er nur als etwas bedingungsweise Löbliches (ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten lässt (IV, c. 15).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der δικαιοσύνη (Eth. N. V). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον (V, 5); sie ist ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (V, 3); die vollkommene Tugend ist sie nämlich darum, weil sie die vollkommene Uebung der Tugend ist (ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν, wie nach Trendelenburgs richtiger Bemerkung statt ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν zu lesen ist), und dieses wieder eben darum, weil sie die Uebung der Tugend auch in Bezug auf den Andern und nicht bloss in Bezug auf den Handelnden selbst ist. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das ἴσον und ἄνισον, und zerfällt wiederum in zwei Arten (εἴδη), wovon die eine bei den Austheilungen (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehren oder von Besitzthümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind theils freiwillige, theils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die andern die Strafgerechtigkeit. Die austheilende Gerechtigkeit (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον oder τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen an Werth (ἀξία) zu einander verhalten, so muss auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuertheilt wird. Die ausgleichende Gerechtigkeit (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον oder τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις) ist zwar gleichfalls ein ἴσον, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Werth der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vortheil und erlittene Nachtheil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen der Lage dessen, der im Vortheil, und dessen, der im Nachtheil ist, dadurch auf, dass jener einen gleich grossen Nachtheil erdulden muss, und diesem der gleiche Vortheil zufällt, so dass beide nunmehr wiederum das Gleiche haben; das Gleiche aber ist das Mittlere zwischen dem Grösseren und Kleineren nach arithmetischer Proportion.

Das Billige (τὸ ἐπιεικές) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloss Gesetzliches, sondern ein ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, und zwar ein ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Die gesetzliche Bestimmung muss allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne aber entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nämliche fordern würde.

Die dianoëtischen Tugenden theilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Functionen: Betrachtung des Nothwendigen, und dessen, was Veränderung (durch unser Thun) zulässt, wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (τὸ ἐπιστημονικόν), die andere durch das Vermögen der Ueberlegung (τὸ λογιστικόν) geübt wird, in zwei Classen ein: die einen sind die besten oder löblichen ἕξεις des ἐπιστημονικόν, die anderen die des λογιστικόν. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten διάνοια die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit. Die besten ἕξεις oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfasst wird. Diese sind:

A. In Bezug auf das, was sich anders verhalten kann: *τέχνη* und *φρόνησις*, jene auf das *ποιεῖν*, diese auf das *πράττειν* gerichtet. Die *τέχνη* ist *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* (VI, 4), die *φρόνησις* aber *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά* (VI, 5).

B. In Bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zulässt: *ἐπιστήμη* und *νοῦς*, dieser auf die Principien, jene auf das aus den Principien Erweisbare gerichtet. Die *ἐπιστήμη* ist *ἕξις ἀποδεικτική* (VI, 3), der *νοῦς* geht auf die *ἀρχὴ* (oder die *ἀρχαὶ*) *τοῦ ἐπιστητοῦ* (VI, 6).

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der *σοφία* in Betracht. Dieser bezeichnet jedoch nicht eine fünfte Tugend neben den genannten, sondern das Höchste in dreien von denselben, nämlich in der Sphäre der *τέχνη*, wenn *σοφία* im relativen Sinne genommen wird (*σοφὸς τὴν ἀνδριαντοποιΐαν* u. s. w.), in der Sphäre der *ἐπιστήμη* und des *νοῦς* aber, wenn *σοφία* im absoluten Sinne (*ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός*) genommen wird, in welchem Sinne sie als *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει* definirt wird (VI, 7). Aristoteles nennt einmal (Eth. Nic. VI, 7) die *σοφία* im relativen Sinn dieses Wortes die *ἀρετὴ τέχνης*, es folgt aber hieraus nicht, dass ihm die *τέχνη* selbst noch nicht eine Tugend gewesen sei, und eben so wenig ist ihm erst die *σοφία* schlechthin, sondern auch schon die *ἐπιστήμη* und der *νοῦς* eine *ἀρετή*, denn alle diese *ἕξεις* sind nach ihm nothwendig der Wahrheit theilhaftig, und alle, welche dies sind, sind *ἀρεταί* (VI, 2 ff.).

Zur *φρόνησις* gehören: die *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (VI, 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urtheil über dasjenige liegt, worüber die *φρόνησις* die praktischen Vorschriften ertheilt; die *σύνεσις* ist *κριτική*, die *φρόνησις ἐπιτακτική* (VI, 11); die richtige *κρίσις* ist das Vermögen des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (VI, 11).

Die Gemeinschaft, welcher der Einzelne zunächst angehört, ist die Familie. Das Hauswesen umfasst, wenn es vollständig ist, die Ehegatten, die Kinder und die Diener. Ueber die Diener soll der Hausherr *δεσποτικῶς* herrschen (jedoch mit Milde, so dass auch in dem Diener noch der Mensch geachtet werde), über Weib und Kinder aber als über Freie, und zwar über jenes *πολιτικῶς*, d. h. nach der Weise der *ἄρχοντες* im Freistaate, und über die Kinder *βασιλικῶς*, d. h. *κατὰ φιλίαν καὶ κατὰ πρεσβείαν* (Polit. I, c. 4). Es ziemt sich, mehr um die Menschen und ihre Tugend Sorge zu tragen, als um den Erwerb (Pol. I, 5).

Der Charakter des Familienlebens ist wesentlich durch den der Staatsverfassung bedingt. *Ἄνθρωπος φύσει ζῶον πολιτικόν* (Pol. I, 2). Der Staat ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft soll nicht eine blosse unterschiedlose Einheit sein, sondern ein gegliedertes Ganzes (Polit. II, 1 ff.) Sein Zweck liegt in dem *εὖ ζῆν*, d. h. in dem sittlich guten Leben und in der auf Tugend begründeten Glückseligkeit (Pol. VII, 8). Der Zweck des Staates ist ein höherer, als sein zeitlicher Entstehungsgrund. Pol. I, 2: *ἡ πόλις . . . γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

Da die höchste Tugend die theoretische ist, so folgt, dass nicht in die Bildung zu kriegerischer Tüchtigkeit die oberste Aufgabe zu setzen sei, sondern in die Bildung zum rechten Gebrauche des Friedens.

Die Staatsverfassungen stellt Aristoteles (wie er selbst Pol. IV, 2 andeutet) in dieselbe Rangordnung, wie Plato im Politicus (p. 302 f.), jedoch nach einem andern Kriterium, nämlich nicht, wie dort Plato, nach der Gesetzestreue oder Ungesetzlichkeit, sondern nach der Richtung der Herrscher auf das *κοινὸν συμφέρον* oder das *ἴδιον*. Pol. III, 7: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.* Die Namen der sechs hierauf beruhenden

Formen sind: *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία· τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία*. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη*, zu suchen.

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Muth und Bildung (wodurch sich die Hellenen vor den nördlichen und östlichen Völkern auszeichnen) macht grosse und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die Gesetze in Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muss der Gesetzgeber für die Erziehung der Jugend Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äusseren Zwecken nützlich ist, darf und soll in soweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äussern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden lässt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) zu treten, ist der höchste, aber nicht der einzige Zweck der Kunst; daneben dient sie der edlen Ergötzung (*διαγωγή*) und Erholung (*ἄνεσις*) und der Befreiung (*κάθαρσις*) von dem Druck, den die Affecte üben, wenn ihnen Aeusserung versagt ist, durch eine unschädliche (und in anderm Betracht positiv werthvolle) Anregung derselben (Pol. VIII, 7). Sie erreicht diese Zwecke durch Nachahmung (*μίμησις*), die aber nicht sowohl auf die einzelnen mit mancherlei Mängeln behafteten Objecte geht, als vielmehr auf deren Wesen und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so dass unbeschadet der Aehnlichkeit doch eine Idealisirung, eine Nachahmung zum Besseren hin, künstlerische Aufgabe ist.

Die Aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Die ethische Wirkung ist durch die Bestimmung: *σπουδαία πρᾶξις*, die hedonische durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ* angedeutet, die kathartische endlich wird durch die letzten Worte der Definition gefordert*).

§ 51. Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich Theophrast von Lesbus, Eudemus von Rhodus, Aristoxenus der Musiker und Dikäarch, ferner Strato von Lampsakus, der Physiker, Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodorus, Staseas und Kratippus, wenden sich überwiegend von der metaphysischen

---

*) J. Bernays hat richtig nachgewiesen, dass durch den Terminus *κάθαρσις* nicht eine ethische Wirkung bezeichnet werde; aber der Tragödie ist doch nach Aristoteles die ethische Wirkung keineswegs fremd. Was von ideellen Momenten noch neben dem specifisch ethischen in der Kunst auch nach der Aristotelischen Auffassung mit Recht sich nachweisen lässt (und von Brandis und Zeller ungerechtfertigter Weise in den Begriff der *κάθαρσις* aufgenommen wird), liegt in der That nicht in dem Begriffe der *κάθαρσις*, sondern vielmehr in dem der *διαγωγή* als einer edlen Unterhaltung; das Anschauen des künstlerischen Gebildes gewährt jene Lust, welche heute (mit Kant) als „uninteressirtes Wohlgefallen" bezeichnet zu werden pflegt. Dass das Anschauen des Schönen von einer Erregung des Affectes begleitet sei, sagt Plato im Phädrus (p. 251 E; vgl. Sympos. p. 206 E); dass das *καθαίρειν* im Sinne des *ἐκβάλλειν τὰ ἐμποδίζοντα*, wie die Aerzte es bei den Leibern üben, für die Seele eine Bedingung echter *μάθησις* sei, lehrt Plato Soph. p. 230. Aus der fortbildenden Combination dieser Platonischen Elemente scheint die Aristotelische Katharsis-Lehre hervorgegangen zu sein.

Speculation ab und theils der Naturforschung, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der Aristotelischen Lehre im naturalistischen Sinne. Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück, und erwerben sich grossentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten Interpreten sind: Andronikus von Rhodus, der Ordner der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (der zur Zeit Cäsars lebte), Nikolaus von Damaskus (unter Augustus und Tiberius), Alexander von Aphrodisias (um 200 nach Chr.), der *κατ' ἐξοχὴν* der Exeget genannt zu werden pflegt; von den noch Späteren (aus der Schule der Neuplatoniker) Porphyrius (im dritten Jahrhundert), Philoponus und Simplicius (im sechsten Jahrhundert nach Chr.).

A. Trendelenburg, über die Darstellung der Peripatetischen Ethik bei Stobaeus, in: Monatsber. der Berliner Akad. d. Wiss., Februarheft 1858.

H. Meurer, Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum, Wimariae 1859.

Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Lips. 1819—21.

Ueber die Schriften des Theophrast handelt Herm. Usener (Lips. 1858), über seine Phytologie ausser Schneider besonders Kurt Sprengel (Altona 1822) und E. Meyer (Gesch. der Botanik I, 8 ff.), über seine Psychologie Philippson (*ὕλη ἀνθρωπίνη*, 2 Bde, Berol. 1831), über seine Darstellung menschlicher Charaktere von Neueren besonders Carl Zell (Freiburg 1823—25), Pinzger (Ratibor 1833—39), H. E. Foss (Halle 1834—36).

Fragmente aus den Schriften späterer Peripatetiker (Aristoxenus, Dikäarch, Phanias, Klearch, Demetrius, Strato u. A.) hat Karl Müller in: Fragmenta historicorum Graec., vol. II, Par. 1848 zusammengestellt.

Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta ed. A. Lozynsky, Bonnae 1832.

Ueber Aristoxenus handelt Guil. Leon. Mahne (diatribe de Aristoxeno, Amstelodami 1793).

Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmst. 1841.

Ueber Dikäarch handeln Aug. Buttmann (Berol. 1832), F. Osann (in: Beitr. zur griech. u. röm. Litteraturgesch., Bd. II, Kassel 1839), A. F. Näke (in: Opusc. philol. I, Bonn 1842), Mich. Kutorga (in: Mélanges gr.-rom. de l'Acad. de St. Pétersb. I, 1850).

Ueber Klearch handelt I. Bapt. Verraert (de Clearcho Solensi, Gandavi 1828).

Ueber Phanias aus Eresus handeln: Aug. Voisin (Gandavi 1824), I. F. Ebert (Königsberg 1825), A. Boeckh (in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843 p. 304 f.).

Ueber Demetrius den Phalereer existiren Abhandlungen von H. Dohrn (Kiel 1825), Th. Herwig (Rinteln 1850), Chr. Ostermann (Hersfeld 1847 und Fulda 1857), vgl. Grauert (hist. u. philol. Analekten, I, S. 310 ff.).

Ueber Strato von Lampsakus handelt C. Nauwerk (Berlin 1836).

Ueber Lyko handelt Creuzer (in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61).

Ueber Aristo von Keos J. G. Hubmann (in: Jahns Jahrb., 3. Supplementbd., 1834, S. 102 ff.).

Ueber spätere Peripatetiker handeln: Brandis (über die griech. Ausleger des Arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 277 ff.) und Zumpt (über den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebend. 1842, S. 96 ff.)

Alexandri Aphrodisiensis de fato ed. Orelli, Turici 1824; quaest. nat. et mor. ed. L. Spengel, Monachii 1842; comm. in Arist. metaph. ed. H. Bonitz, Berol. 1847.

Ueber Alexander von Aphrodisias handelt Usener (Alex. Aphr. quae feruntur problemat. lib. III. et IV., Programm des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859).

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramt für würdig halte, die sinnbildliche Antwort ertheilt haben, der Lesbische und der Rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (ἡδίων ὁ Λέσβιος); er habe so zwischen Eudemus von Rhodus und Theophrast von Lesbus zu Gunsten des Letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36; 40; 58), so dass seine Geburt in 373 (oder 372) v. Chr., sein Tod in 288 (oder 287) zu setzen sein wird. Sein ursprünglicher Name soll Tyrtamus gewesen sein; Aristoteles soll ihn Theophrast wegen seiner ansprechenden Redeweise genannt haben. Die Forschungen des Theophrast und des Eudemus sind vorwiegend Ergänzungen der Aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlte. Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein. In der Logik wurde von ihnen namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und die Schlusslehre fortgebildet. In der Metaphysik und Psychologie giebt sich bei Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen kund, die Aristoteles im Sinne der Transscendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im Wesentlichen noch den Aristotelischen Anschauungen getreu. Der νοῦς ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Theil des Menschen, da er von Aussen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuirt einen gewissen χωρισμὸς desselben; aber der νοῦς soll auch irgendwie dem Menschen σύμφυτος sein, ohne dass uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Auschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denkthätigkeit will er κίνησις nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legte er grosses Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äussere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia; doch hatte er denselben ohne Zweifel nur auf das äussere Leben bezogen. Dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei und ohne sie alle äusseren Güter werthlos, an dieser Ueberzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. V, 9; de leg. I, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines grossen Uebels oder der Erlangung eines grossen Gutes erfolge. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie) und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere.

Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10) die von Plato und Aristoteles verworfene Behauptung wieder auf, animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Speculationen, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basirt.

Dikäarch aus Messene (in Sicilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr empirische Forschung, als Speculation. Es giebt nach ihm nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle

Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt (Cic. Tusc. I, 10; 31).

Strato aus Lampsakus, der Physiker (der 288 oder 287 v. Chr., dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand), bildete die Aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus um. Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol. animal. c. 3); es giebt keinen schlechthin gesonderten νοῦς. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (ὑπομονή) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Plut. de plac. IV, 23). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte (Cic. de nat. deorum, 13; Acad. pr. II, 38).

Spätere Peripatetiker: Lyko, den Schüler des Strato, Aristo, den Schüler des Lyko, Hieronymus, Kritolaus und Diodorus nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben grosse Bedeutung beizumessen. Ausserdem sind besonders noch zu erwähnen: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippus (Cic. de off. I, 1 u. ö.)

Andronikus aus Rhodus, der Herausgeber und Erklärer der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Caesar), Nicolaus von Damascus unter Augustus und Tiberius haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der Aristotelischen Schriften Bedeutung.

Alexander von Aphrodisias, der Exeget (um 200 nach Chr.) unterschied bei dem Menschen einen νοῦς ὑλικὸς oder φυσικός, und einen νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν, identificirte aber den νοῦς ποιητικός, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum actuellen werde, mit der Gottheit.

Bei manchen Peripatetikern der späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoicismus, so namentlich bei dem Verfasser der (um den Anfang der christlichen Zeitrechnung entstandenen) Schrift de mundo (περὶ κόσμου), und in anderen Beziehungen bei Aristokles, dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptsysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Eklekticismus angebahnt.

§ 52. Zeno aus Cittium (auf Cypern), ein Schüler des Cynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpo und der Akademiker Xenokrates und Polemo, begründete um 310 v. Chr. durch Veredelung der Cynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit Heraklitischer Physik und modificirter Aristotelischer Logik eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte die stoische genannt wurde. Dieser Schule gehören an: Zeno's Schüler: Persäus, Aristo aus Chios, Herillus von Karthago, und besonders Kleanthes, Zeno's Nachfolger im Lehramt, dann Kleanths Schüler Sphärus vom Bosporus und besonders Chrysippus, der dem Kleanth im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zeno von Tarsus, der dem Chrysippus folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsus, Panätius von Rhodus, der hauptsächlich den Stoicismus in Rom verbreitete, Posidonius von Rhodus, ein Lehrer Cicero's. Römische Stoiker sind: L. Annaeus Cornutus (im ersten Jahrh. nach Chr.), L. Annaeus Seneca, C. Musonius Rufus und der Satiriker A. Persius Flaccus, der Sclave

Epiktet aus Phrygien, der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus im zweiten Jahrhundert nach Chr. und Andere.

Ueber die stoische Philosophie überhaupt handeln Justus Lipsius (manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö.), Dan. Heinsius (in seinen orat., Lugd. Bat. 1627), Gataker (de disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653) und Andere, dann aber namentlich:

Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde, Leipz. 1776.

Zeno's Schriften (über den Staat, über das naturgemässe Leben etc.), deren Verzeichniss sich bei Diog. Laërt. VII, 4 findet, sind sämmtlich verloren gegangen. Ueber Zeno handeln Hemingius Forellus (Upsalae 1700) und G. F. Jenichen (Lipsiae 1724).

Ueber Aristo von Chios existiren ältere Abhandlungen von G. Buchner (Lips. 1725), I. B. Carpzow (Lips. 1742) und I. F. Hiller (Viteb. 1761) und eine aus der neueren Zeit von N. Saal (Coloniae 1852).

Ueber Herillus handelt W. Tr. Krug (Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822) und Saal (a. a. O.).

Kleanths Gesang auf den höchsten Gott haben edirt H. H. Cludius (Gött. 1786), J. F. H. Schwabe (Jena 1819), Petersen (Kiel 1825), Merzdorf (Lips. 1835) und Andere. Kleanths andere Schriften (deren Titel Diog. L, VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vergl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike (Kleanthes der Stoiker, 1. Bd., Greifswald 1814), Wilh. Traugott Krug (de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore, Lips. 1819).

Ueber Chrysippus schrieben F. N. G. Baguet (Lovanii 1822), Chr. Petersen (Altona u. Hamb. 1827; vgl. Trendelenburg's Recension in: Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1827, 217 ff.), Th. Bergk (de Chrysippi libris περὶ ἀποφαντικῶν, Cassel 1841). Die Titel der Schriften des Chrysippus finden sich verzeichnet bei Diog. Laërt. VII, 189 ff.

Ueber Antipater von Tarsus A. Waillot (Leodii 1824) und F. Jacobs (Jenae 1827).

Ueber Panätius C. G. Ludovici (Lips. 1734) und F. G. van Lynden (Lugd. Bat. 1802).

Die Fragmente des Posidonius edirten I. Bake (Lugd. Bat. 1810) und C. Müller (in: Fragm. hist. Gr. III, Par. 1849).

Ueber den Stoicismus unter den Römern schrieb Hollenberg, de praecipuis Stoic. philos. doctoribus et patronis apud Romanos, Lips. 1793.

L. Annaeus Cornutus (oder Phurnutes) Schrift περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως edirte F. Osann (Gött. 1844); vgl. über ihn Martini (Lugd. Bat. 1825).

Von den philos. Schriften des L. Annaeus Seneca sind erhalten: Quaestionum naturalium libri VII, und eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: de providentia, de brevitate vitae und Trostschriften ad Helviam matrem, ad Marciam und ad Polybium; de vita beata, de otio aut secessu sapientis, de animi tranquillitate, de constantia, de ira, de clementia, de beneficiis, und die Epistolae ad Lucilium. Ausgaben lieferten Gronovius (Amsterdam 1662), Ruhkopf (Leipz. 1797—1811), Schweighäuser (Bipont. 1809), Vogel (Leipz. 1829), Fickert (Leipz. 1842—45), Haase (Leipz. 1852—53) und Andere. Vgl. Werner (de Senecae philosophia, Berol. 1824), Wölfflin (in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff.), H. L. Lehmann (L. Annaeus Seneca und seine philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309—328), F. L. Böhm (Aenaeus Seneca

und sein Werth auch für unsere Zeit, Progr. d. F.-W.-Gymn. zu Berlin, 1856), H. Doergens (Antonin. cum Senecae philos. compar., Bonnae 1856), Baur (Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1858, Heft 2 und 3), Holzherr (der Philosoph Annaeus Seneca, Rastadter Schulprogramm, 1858 und 59).

Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata ed. I. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822).

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren im Encheiridion und in anderen Schriften edirte Schweighäuser (Leipz. 1799) nebst dem Commentar des Simplicius zum Encheiridion (Leipz. 1800). Ueber Epiktet schrieben Beyer (Marburg 1795), Perlett (Erfurt 1798), Spangenberg (Hanau 1849).

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift: τὰ εἰς ἑαυτὸν edirten J. M. Schultz (Schleswig 1802) und Andre. Vgl. N. Bach, de M. Aurel. Ant. imperatore philosophante (Lips. 1826), F. A. Schneiders Uebersetzung der Meditationen (Breslau 1857), M. E. de Suckau, étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine (Paris 1858), M. Noël des Vergers, essai sur Marc-Aurèle (Paris 1860), Max Königsbeck, de Stoicismo Marci Antonini (Regiomonti Pr. 1861).

Ausser den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Schriften der Stoiker selbst dienen uns besonders Angaben des Cicero, Plutarch, Diog. L. (Buch VII), Stobaeus und Simplicius als Quellen unserer Kenntniss des Stoicismus.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu, und ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der That mit der Sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, dass zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerechtfertigt erscheint. Die Bedeutung der philosophischen Production im Stoicismus tritt zurück hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente, und die Modificationen in Form und Inhalt beruhen wesentlich auf der Tendenz der Schulung der Vielen; die blosse Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modificationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Das Leben Zeno's, des Stifters der stoischen Schule, fällt zwischen 350 und 260 v. Chr., näher etwa in die Jahre 346—274 oder (nach Euseb. Chron.) —264; zu einer sicheren Bestimmung reichen die Nachrichten nicht zu. Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Cittium, trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30. oder vielmehr nach Persaeus bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlasst haben, in Athen zu verweilen. Die Lecture von Schriften der Sokratiker (insbesondere der Platonischen Apologie) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Cyniker, glaubte er den Mann zu finden, der Jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäss schloss er sich als Schüler an Krates an. Die Schriften Zeno's, insbesondere die frühesten, sollen den Cynismus noch in manchen crasseren Anschauungen bekundet haben, welche spätere Stoiker (insbesondere wohl Chrysippus) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zeno's Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς geschrieben. Nicht dauernd durch den Cyniker befriedigt, soll er zu Stilpo sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureissen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des Letzteren (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemo. Um das Jahr 310 v. Chr. gründete er seine eigene philosophische Schule in der Στόα ποικίλη (einer mit

Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Zeno soll nach Apollonius (bei Diog. L. VII, 28) 58 Jahre lang gelehrt haben, was zu der Angabe stimmt, dass er 98 Jahre alt geworden sei; nach dem Zeugniss des Persaeus aber (ebend.) ist er im Alter von 72 Jahren gestorben (wofür Zumpt wegen Diog. L. VII, 9, wo Zeno sich in dem — schwerlich echten — Brief an Antigonus 80jährig nennt, 92 lesen will, aber vielleicht 82 zu lesen ist).

Kleanthes von Assus war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer, und verdiente sich, während er bei Zeno hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er fasste schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, wesshalb ihn Zeno mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Es soll (Diog. L. VII, 176) 19 Jahre lang Schüler des Zeno gewesen und ihm danach in der Function der Leitung der Schule gefolgt sein.

Ausser Kleanth sind unter den Schülern des Zeno bemerkenswerth: Persaeus aus Cittium, dem wir mehrere werthvolle litterarische Angaben verdanken, Aristo von Chius, der das Theoretische unterschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar verwarf und ausser Tugend und Laster alles Andere für gleichgültig erklärte, und Herillus von Carthago, der im Gegentheil in das Wissen (ἐπιστήμη) die Hauptaufgabe des Menschen setzte.

Chrysippus von Soli oder Tarsus (282—209 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanth, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so dass man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.

Doch arbeitete er sehr in's Breite. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 705 Bücher verfasst haben, indem er sehr viele Stellen aus anderen Autoren, besonders aus Dichtern, citirte und sich selbst oft wiederholte und oft auch Früheres berichtigte (Diog. L. VII, 180 f.).

Neben Chrysipp ist unter den Schülern des Kleanth besonders Sphaerus vom Bosporus berühmt. Der Stoiker Boëthus scheint ein älterer Zeitgenosse des Chrysippus gewesen zu sein (wie sich aus Diog. L. VII, 54 schliessen lässt).

Die Nachfolger des Chrysippus waren Zeno von Tarsus und Diogenes der Babylonier (aus Seleukia), darauf folgte im Lehramt Antipater von Tarsus. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter der Athener nach Rom, wo durch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde.

Panätius von Rhodus, ein Freund des Diogenes, gewann römische Aristokraten, wie Laelius und Scipio, für die griechische Philosophie. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag, berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch, war mehr zum Zweifel geneigt, als zum starren Dogmatismus, und bekannte mit Sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος liegt Cicero's Büchern de officiis zum Grunde (Cic. de off. III, 2; ad Att. XVI, 11).

Posidonius aus Apamea (in Syrien), der zu Rhodus seine Schule hielt, wo ihn u. A. auch Cicero und Pompejus hörten, ein Schüler des Panätius, galt für den πολυμαθέστατος und ἐπιστημονικώτατος unter den Stoikern. Er wandte sich wieder mehr dem Dogmatismus zu, verschmolz Aristotelische und Platonische Lehren mit den Stoischen, und gefiel sich in schwungvoller Rede, so dass Strabo (III, p. 147) ihm zuschreibt: συνενθουσιᾷν ταῖς ὑπερβολαῖς.

L. Annaeus Cornutus oder Phurnutus lebte um 20–68 nach Chr. in Rom. Er schrieb in der griechischen Sprache.

L. Annaeus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors M. Annaeus Seneca, lebte von 3–65 nach Chr.. Die Ethik wurde von ihm vorwiegend cultivirt und zwar mehr im Sinn der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er stand Cynikern seiner Zeit sehr nahe (die gemässigter als ihre Vorgänger waren), da er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang sehr geringen Werth legt. Durch seine maasslosen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens und durch seine feigen Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich weit von dem Geiste der älteren Stoa.

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung, wie Seneca, wurde mit anderen Philosophen 65 nach Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Hist. III, 81; Annal. XV, 71), war aber später Lehrer des Titus. Er reducirte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren. Der Satiriker A. Persius Flaccus war sein Freund und Gesinnungsgenosse.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sclave eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 nach Chr. (Gell. N. A. XIV, 11; vgl. Suet. Domit. 10), wonach er zu Nikopolis in Epirus lebte; dort hörte ihn Arrian, der seine Reden niederschrieb. Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Aeusseren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Entsagen und Ertragen (ἀνέχου καὶ ἀπέχου) legt Epiktet das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (θεός oder δαίμων) in seinem Innern scheuen.

Die Sentenzen des Kaisers Marc Aurel beruhen grossentheils auf denen des Epiktet. Seine Vorliebe für eine einsame Betrachtung, bei welcher der Mensch mit seinem Genius allein zusammensei, giebt seinen Anschauungen bereits eine gewisse Verwandtschaft mit dem bald hernach aufkommenden Neuplatonismus.

§ 53. Die Stoiker stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik (mit Einschluss der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik. Die stoische Dialektik ist eine Erkenntnisslehre. Sie fusst auf der Aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlussformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Aenderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor; die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. An die Stelle der Platonischen Ideenlehre und der Aristote-

lischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei den Stoikern die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität giebt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Classenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss.

Von dem stoischen Begriff der πρόληψις handelt Roorda (Lugd. Bat. 1823, abgedruckt aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg (Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217—232).

Die Stoiker führen die drei Haupttheile der Philosophie auf die drei allgemeinsten Arten der ἀρετή zurück, nach welcher der Philosoph strebe: Tüchtigkeit in Naturerkenntniss, in sittlicher Bildung und in logischer Bildung (Plutarch de plac. philos. I., prooem.: ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν). Den Terminus Logik gebrauchen die Stoiker für die Lehre von den λόγοις, d. h. von den Gedanken und Reden, und theilen dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik. Diog. L. VII, 41: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν). Kleanth stellte sechs Theile, wie es scheint, ohne Reduction auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiss (und den Bäumen) und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter (und den Früchten), oder (was Spätere, z. B. Posidonius, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiss und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten.

Die Dialektik war den Stoikern theils die Lehre von der Sprache (Grammatik), theils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnisslehre mit Einschluss der umgebildeten Aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber mehr für die positive Sprachforschung, als für die Philosophie von Bedeutung (vgl. Lersch die Sprachphilosophie der Alten, S. 45 ff.).

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnisslehre geht auf das Prüfungsmittel (κριτήριον) der Wahrheit. Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς;), rechnete aber dieselbe zu den müssigen gleich der Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Anschauungen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zeno soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (συγκατάθεσις) mit der halb geschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (κατάληψις) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluss gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, woran sich die Annahme anschliesst, dass ein σύστημα aus solchen καταλήψεις die Wissenschaft ausmache. Der Stoiker Boëthus nannte (nach Diog. L. VII, 54) als Kriterien νοῦς und αἴσθησις und ὄρεξις und ἐπιστήμη. Chrysippus aber, den Boëthus bekämpfend,

und mit ihm Antipater von Tarsus und Apollodorus und Andere setzten als Kriterium der Wahrheit die *καταληπτικὴ φαντασία*, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objecte in uns erzeugt, eben dieses Object gleichsam erfasst (*καταλαμβάνει*). Das Wort *καταλαμβάνειν* hatte schon Philolaus, der Pythagoreer, von dem Erfassen des Objectes gebraucht (*ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*, s. Boeckh, Philol. S. 192), und in eben diesem Sinne gebraucht es der Stoiker Posidonius bei Sext. adv. M. VII, 93: das Licht wird von dem lichtartigen Auge, die Stimme von dem luftartigen Gehör erfasst, die Natur des All von dem ihr verwandten *λόγος* in uns; der Ausdruck *φαντασία καταληπτικὴ* ist demnach nicht auf die Vorstellung, durch welche unsere Seele ergriffen, tangirt wird, sondern auf die, durch welche von unserer Seele das Object (*τὸ ὑπάρχον*) erfasst wird, zu deuten. Bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244 findet sich folgende Definition der *φαντασία καταληπτική*: *ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*. Ob freilich eine gewisse Vorstellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (*συγκατάθεσις*), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die sinnliche Klarheit (*ἐνάργεια*), welche den nicht von einem Object ausgehenden Vorstellungen, den blossen Phantasiebildern (*φαντάσματα*) zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, dass falsche Vorstellungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlasst, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenige Vorstellung beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (*μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*).

Die Vorstellung (*φαντασία*) wurde von Zeno definirt als *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, und Kleanth verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs; Chrysipp aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des Zenonischen Ausdrucks und definirte seinerseits die *φαντασία* als *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. E. adv. M. VII, 228 ff.). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Object bekundet (Plutarch. de plac. philos. IV, 12). Durch die Wahrnehmungen von äusseren Objecten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippus bei Plutarch. de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele gleichsam mit Schriftzeichen (Plutarch. plac. ph. IV, 11: *ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung dieses Objectes eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definirt wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff hervor, und zwar theils von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*), theils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*), im ersten Fall entstehen die *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*, im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι*. Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. VII, 53) *ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου*. Unter den *ἔμφυτοι προλήψεις* sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, sondern nur naturgemäss aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewusstsein ist ein Product der fortschreitenden Entwickelung des Menschen; es sammelt sich (*συναθροίζεται*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr. Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später (von den Scholastikern) als Nominalismus bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, dass nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjectiver

Gedanke sei. Plut. plac. phil. I, 10: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. Dass Zeno diese Ansicht unter ausdrücklicher Polemik gegen die Platonische Ideenlehre aufstellte, bezeugt Stob. Ecl. I, 332.

Die obersten Begriffe (τὰ γενικώτατα), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. τὸ ὑποκείμενον, 2. τὸ ποιὸν, oder genauer: τὸ ποιὸν ὑποκείμενον, 3. τὸ πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον, 4. τὸ πρός τι πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον.

In der Schlusslehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst nach (Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemus (von dem Letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippus stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223) an die Spitze seiner Syllogistik fünf συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι, worin der Obersatz (λῆμμα) zwei Glieder in das Verhältniss der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (πρόςληψις) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der Schlusssatz (ἐπιφορά) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergiebt.

§ 54. Die Physik begreift bei den Stoikern ausser der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Stoff und Kraft sind die beiden obersten Principien. Der Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Sie ist mit der Materie untrennbar verknüpft. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit. Da ferner die Welt selbstbewusste Theile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muss, als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Keimformen (λόγοι σπερματικοί). Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theil Erde, bleibt zu einem andern Theile Wasser und verdunstet zu einem Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer wieder auf's Neue die Welt hervor. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Nothwendigkeit, welche mit der Gesetzmässigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Nothwendigkeit ist das Ver-

hängniss (*εἱμαρμένη*) und zugleich die Vorsehung (*πρόνοια*), die alles beherrscht. Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluss der Gottheit, und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Theile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft, und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat, und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören.

Justus Lipsius, physiologia Stoicorum, Antv. 1610.
Jac. Thomasius, de Stoic. mundi exustione, Lips. 1672.
Mich. Sonntag, de palingenesia Stoic., Jen. 1700.
Joh. Mich. Kern, Stoicorum dogmata de deo, Gott. 1761.
Ch. Meiners, comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et fatis, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, Bd. II, S. 265 ff.
Th. A. Suabedissen, cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores, Cassel 1813.
D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858.
R. Ehlers, vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum sec. II habuerit, Gottingae 1859.
O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburg 1859.
C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern dieselbe die Gotteslehre in sich befasst, den obersten Rang unter den philosophischen Doctrinen zuerkannten, wurde dieselbe doch thatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer, als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, dass sie in ihr weniger selbständig, als in der Logik und Ethik, verfuhren, und im Wesentlichen auf die Heraklitische Naturphilosophie zurückgingen.

Anstatt der vier Aristotelischen *ἀρχαί* (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache, die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reducirt wurden) erscheinen bei den Stoikern zwei Principien: *τὸ ποιοῦν* und: *τὸ πάσχον*, und diese werden von ihnen durchweg, auch in Bezug auf die höchsten Existenzen, als untrennbar gesetzt, so dass ihnen der menschliche und selbst der göttliche Geist nicht als ein immaterieller *νοῦς*, sondern als die den feinsten und höchsten körperlichen Substanzen innewohnende Kraft erscheint. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen, wie dieser von Plato aus und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast, theils und besonders Strato der Lampsacener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transscendenz die Immanenz zu setzen versuchen.

Nach Diog. L. VII, 134 erklären die Stoiker das Leidende als die qualitätslose Substanz (*ἄποιος οὐσία*) oder die Materie (*ὕλη*), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft (*ὁ ἐν αὐτῇ λόγος*) oder die Gottheit (*ὁ θεός*). Senec. Epist. 65, 2: dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia

opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia. In dem feinsten Stoffe wohnt die höchste Vernunftkraft. Cic. de nat. deorum II, 9: (nach der Lehre der Stoiker) omne quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Die Stoiker führten aber diese Lebenswärme zurück auf *τὸ πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* oder *τὸ πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschiede von dem verzehrenden). Plut. de Stoic. repugn. 41. Nach Chrysippus im ersten Buch *περὶ προνοίας* ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist dann mit der Weltseele, dem leitenden Princip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Theil dieses Feuers, gleichsam ein von ihm ausgestreuter Saame, in dichtere Stoffe übergegangen, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Ebend. 38: Sonne und Mond und die anderen Götter sind geworden; Zeus aber ist ewig. Der zum Behuf der Weltbildung von der Gottheit ausgegangene Theil ist der *λόγος σπερματικός*, und dieser gliedert sich in eine Mehrheit von *λόγοι σπερματικοί* (Sext. Emp. adv. Math. IX, 101; Plutarch. plac. ph. I, 7).

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die Zeit ist (ebend. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft.

Alle Einzelwesen sind von einander verschieden. Senec. Epist. 113, 13: exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibnitz als principium identitatis indiscernibilium aufstellte und dem Zusammenhang seiner Monadologie einreihte.)

Die neue Welt, welche aus der *ἐκπύρωσις* hervorgeht, wird in Folge der allherrschenden Nothwendigkeit der früheren wiederum völlig gleich sein (Nemes. de nat. hom. c. 38). Doch scheinen nicht alle Stoiker die Nothwendigkeit in einem so strengen Sinne genommen zu haben. Kleanth in seinem „Hymnus auf den Zeus" nimmt von der durch Gott bestimmten Nothwendigkeit die bösen Thaten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, ausser was die Bösen thun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet. Chrysippus suchte (nach Cic. de fato 18) durch Unterscheidung zwischen causae principales und adjuvantes das fatum festzuhalten und doch der necessitas zu entgehen, indem das fatum nur die causas adjuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe.

Die menschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156) *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*, oder näher (nach Chrysipp bei Galen. Plat. plac. III, p. 287): *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον*. Sie ist ein *ἀπόσπασμα τοῦ ϑεοῦ* (Epict. diss. I, 14, 6). Ihre acht Theile nennt Plutarch de plac. ph. IV, 4 (vgl. Diog. L. VII, 157 ff.). Dass das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, dass die Stimme, der Ausdruck der Gedanken, aus der Brust herkomme. Doch waren nicht alle Stoiker hiermit einverstanden (Galen. Hipp. et Plat. III, 1, p. 102).

Kleanth behauptete (Diog. L. VII, 157), dass alle Seelen bis zur *ἐκπύρωσις* bestehen würden, Chrysippus aber gestand dies nur den Seelen der Weisen zu. Panätius (nach Cic. Tusc. I, 32) stellte die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede. Doch kehrten die späteren Stoiker grösstentheils zu der älteren Lehre zurück.

Als das bedeutendste Document der stoischen Theologie mag der „Hymnus des Kleanthes auf den Zeus" hier eine Stelle finden.

Κύδιστ᾽ ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προςαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, ἰῆς μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζωεῖ τε καὶ ἕρπει θνήτ᾽ ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
Πείθεται ᾗ μὲν ἄγῃς καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ἐνὶ χερσίν,
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν.
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῇς φύσεως πάντ᾽ ἐῤῥίγασιν,
Ὧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
Ὃς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ᾽ αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ᾽ ἐπὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔοντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
Δύσμοροι, οἷ τ᾽ ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ᾽ ἐςορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
Αὐτοὶ δ᾽ αὖθ᾽ ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλα,
Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυςέριστον ἔχοντες,
Οἱ δ᾽ ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
Ἄλλοι δ᾽ εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχικέραυνε,
Ἀνθρώπους ῥύοιο ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἣν σύ, πατέρ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ᾽ ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ᾽, ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 55. Das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist die **Tugend**, d. h. das naturgemässe Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Das Handeln aber geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles Andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres; unter dem Mitt-

leren aber ist einiges vorzuziehen, anderes abzuweisen, wiederum anderes schlechthin gleichgültig. Die Lust ist ein zur Thätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf. Die Cardinaltugenden sind: praktische Weisheit (φρόνησις), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das Katorthoma ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie der Weise dieselbe besitzt; das Rechthandeln als solches, abgesehen von der Gesinnung, ist das Geziemende (Kathekon). Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht apathisch; er übt gegen sich und gegen Andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr, und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht, nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nur der Unterschied der Thoren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden bestehe.

Ueber die Moral der Stoiker handeln: C. Scioppius (elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606), Joh. Barth. Niemeyer (de Stoicorum ἀπαθείᾳ, Helmst. 1679), Jos. Franz Budde (de erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—96), C. A. Heumann (de αὐτοχειρίᾳ philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703), Joh. Jac. Dornfeld (de fine hominis Stoico, Lips. 1720), Christoph Meiners (über die Apathie der Stoiker, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, 2. Theil, S. 130 ff.), Joh. Neeb (Verhältniss der stoischen Moral zur Religion, Mainz 1791), C. Ph. Conz (Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christliche, Kantische und stoische Moral, Tüb. 1794), J. A. L. Wegscheider (ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamb. 1797), Ant. Kress (de Stoicorum supremo ethico principio, Viteb. 1797), E. G. Lilie (de Stoicorum philosophia morali, Alton. 1800), Wilh. Traug. Krug (Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800), Klippel (doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823), I. C. F. Meyer (Stoicorum doctrina ethica cum Christ. comp., Gott. 1823), Deichmann (de paradoxo Stoicorum, omnia peccata paria esse, Marb. 1833), Wilh. Traug. Krug (de formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834), M. M. a Baumhauer (περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς, veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Trajecti ad Rh. 1842), Munding (die Grundsätze der stoischen Moral, Rottweil 1846, Programm), Guil. Gidionsen (de eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852), M. Heinze (Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861).

Nach Stob. Ecl. II, p. 132 soll Zeno das ethische Ziel als die Uebereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν, und erst Kleanth zu ὁμολογουμένως hinzugefügt haben: τῇ φύσει. Doch sagt Diog. L. VII, 87, Zeno habe in der Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν als das Moralprincip aufgestellt, und diese Angabe ist um so glaubhafter, da bereits von Speusippus (seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäss) die Glückseligkeit als ἕξις τελεία ἐν τοῖς

κατὰ φύσιν ἔχουσιν (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418 D) definirt worden war, und da Polemo gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Die *φύσις*, welcher zu folgen sei, erscheint bei Kleanth vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippus dagegen bezeichnet dieselbe als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Theile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. VII, 87 ff.). In den Formeln, deren sich die späteren Stoiker bedienten, giebt sich eine vorwiegende Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprincips kund, insbesondere in dem Satze Einiger der Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.*

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb. Diog. L. VII, 85 nach Chrysipp im ersten Buche *περὶ τελῶν: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.* Die Lust ist ein Zuwachs (*ἐπιγέννημα*) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmonirt. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntniss als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippus tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, dass dieselben im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen (was freilich nur beweist, dass der Ernst der strengwissenschaftlichen Forschungsarbeit ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, fremd und unverständlich geworden war). Doch soll die rechte *πρᾶξις* in dem vernunftgemässen Leben (*βίος λογικός*) auf der *θεωρία* beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 130).

Die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. IV, 34) ist eine *διάθεσις*, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zulässt (Diog. L. VII, 98; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61 B). Es giebt eine Annäherung zur Tugend; aber der, welcher sich annähert, steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) giebt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127). Kleanth erklärte (mit den Cynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysipp für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. VII, 127). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* beruht die praktische Beziehung zu den äusseren Dingen (Diog. L. VII, 105; Cic. de fin. III, 50). Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche der Natur eines Wesens gemäss ist und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα* (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158). Keine That als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht; im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrrh. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttödtung gestattet als *εὔλογος ἐξαγωγή* (Cic. de fin. III, 60; Sen. Ep. 12; de prov. c. 6; Diog. L. VII, 130).

Die Tugenden soll Zeno noch sämmtlich auf die *φρόνησις* zurückgeführt haben (Plut. de St. rep. 7); die Späteren erkannten die Vierzahl der Cardinaltugenden an, behaupteten aber, in jeder Handlung des Weisen seien dieselben alle zugleich enthalten (Stob. Ecl. II, 104; 116 ff.).

Die Affecte, deren Hauptformen Furcht, Bekümmerniss, Begierde und Lust bilden (bezüglich auf ein zukünftiges oder gegenwärtiges vermeintliches Uebel oder Gut) sind Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheil über das Gute und Ueble; kein Affect ist naturgemäss und nützlich (Cic. Tusc. III, 9; IV, 19; Sen. Ep. 116).

Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt. Nach Plut. ad. St. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας*. Der Thor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5). Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert (Stob. Ecl. II, 186).

Den Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen fasste Zeno am schroffsten, indem er die Menschen geradezu in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φαῦλοι*) eingetheilt haben soll (Stob. Ecl. II, 198). Mit dem Zugeständniss, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (*προκόπτων*) gefunden werde, geht bei den späteren Stoikern (insbesondere seit Panaetius) eine Neigung zum Eklekticismus Hand in Hand, wie auch andrerseits Platoniker und Aristoteliker stoische Elemente in ihre Denkweise aufnehmen.

§ 56. Epikurus aus dem Atheniensischen Demos Gargettos, geboren 341 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der Aristippischen Hedonik und Combination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der Epikureischen Schule gehören an: Metrodorus von Lampsakus, der noch vor Epikur starb, Hermachus, der dem Epikur im Lehramt folgte, Polyänus, Timokrates, Leonteus und dessen Gattin Themista, Kolotes und Idomeneus, Polystratus, der Nachfolger des Hermachus, dann dessen Nachfolger Dionysius und Basilides, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfasst hat, und dessen Zuhörer, Zeno von Sidon, gleichfalls ein Vielschreiber, zwei Ptolemäus von Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, ferner Phaedrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemus von Gadara (um 50 v. Chr.), T. Lucretius Carus (95—52 v. Chr.), der Verfasser des Lehrgedichts de rerum natura, und viele Andere. Sehr viele, aber grösstentheils unselbständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Epicuri *περὶ φύσεως β', ια'*. In: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850.

Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. I. Conr. Orellius, Lips. 1818.

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. voll., Neapol., tom. VI, 1839.

Idomenei Lampsaceni fragmenta. In: Fragm. hist. Graec. vol. II, Parisiis 1848.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum instaur. et ill. a Chr. Petersen, Hamburgi 1833.

Philodemi de musica, de vitiis und andere Schriften, in: Herculanens. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793—1855.

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuester Zeit neben Anderen C. Lachmann (Berlin 1850, 2. Aufl. 1853) und Jac. Bernays (Leipz. 1852) herausgegeben.

Neben den Schriften von Epikureern ist die Hauptquelle unserer Kenntniss des Epikureismus das X. Buch des Geschichtswerkes des Diogenes von Laërte; hiermit sind namentlich Cicero's Darstellungen (de fin. I.; de nat. deorum I. etc.) zu verbinden.

Von Neueren haben über den Epikureismus geschrieben: P. Gassendi (de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. Bat. 1647; animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655), Sam. de Sorbière (Paris 1660), Jacques Rondel (Paris 1679), G. Ploucquet (Tüb. 1755), Batteux (Paris 1758), Warnekros (Greifsw. 1795), H. Wygmans (Lugd. Bat. 1834), und insbesondere über die Lehre des Lucretius Herm. Lotze (in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732), F. A. Märker (Berl. 1853), A. I. Reisacker (Colon. 1855), I. Guil. Braun (Monast. 1857), T. Montée (Paris 1860).

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, dass der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos ist, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Zur Philosophie soll Epikur sich gewandt haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Litteratur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst soll nach einer andern Angabe (ebend. 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen sein, was sehr glaubhaft ist. Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilus, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag thun sollte. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fussen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich selbst einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später jedoch legte er auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, dass er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doctrin betrachten und den Demokritus mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie, Aristoteles aber war in Chalkis. Ob Epikur den Xenokrates gehört habe, ist zweifelhaft; Einige behaupteten, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren (309 v. Chr.) in Mitylene, und bald hernach in Lampsakus, als Lehrer der Philosophie auf, gründete fünf Jahre später (304 v. Chr.) seine Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Rohheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergötzung nahm man es nicht eben genau; Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, scheinen einen

beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen, die grösstentheils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (κύριαι δόξαι) und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen.

Bei der Abfassung seiner äusserst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig, und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. Math. I, 1 u. A.) Im Ganzen sollen dieselben gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichniss der Hauptschriften des Epikur stellt Diog. L. X, 27 auf. Er nennt insbesondere, ausser den Κύριαι δόξαι, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; über die Secten (περὶ αἱρέσεων); logische Schriften, wie: über das Kriterium oder Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher; über die Atome und das Leere; über die Pflanzen; Auszug aus den physischen Schriften; Chäredemus oder über die Götter etc.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (περὶ τέλους); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank, etc.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergiebt (wie: Neokles an Themista; Symposion etc.), und: Briefe. Einige der letzteren hat Diogenes Laërtius uns erhalten.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodorus von Lampsakus. Seine Schriften, die grossentheils von polemischem Inhalt waren, nennt Diogenes Laërtius X, 24. Die meisten übrigen namhafteren Epikureer nennt derselbe X, 24 ff. Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius (99 bis 45 vor Chr.). Die Epikureische Schule war bis zum Aufkommen des Neuplatonismus von allen die verbreitetste. Diog. Laërt. sagt (X, 9), die Epikureische Schule sei allein noch blühend, während alle übrigen kaum noch bestehen. Offenbar gilt dies von der Zeit um 200 nach Chr. Vgl. Zumpt, über den Bestand der philos. Schulen in Athen, in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., hist.-phil. Classe, 1842.

§ 57. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten lässt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und die Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne.

Ueber die Prolepsis (anticipatio) bei Epicur haben geschrieben: I. M. Kern (Gott. 1756) und Roorda (Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—23).

Nach Diog. Laërt. X, 29 statuirte Epikur drei Theile der Philosophie: τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. Epist. 89.

Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend: τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους (dass die Erforscher der Natur sich an die bezeichnenden Ausdrücke der Dinge halten; vgl. Cic. de fin. II, 2, 6: Epicurum, qui crebro dicat, diligenter oportere exprimi, quae vis subjecta sit vocibus). In der „Kanon" betitelten Schrift sagte Epikur (nach Diog. L. X, 31): κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη, die Epikureer aber fügten hinzu: καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας (die intuitiven Eindrücke des Verstandes). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es giebt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind wahr (ἀληθῆ); denn sie machen Eindruck (κινεῖ γάρ), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). Die Verwechselung der Wahrheit als der Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte und der psychischen Wirklichkeit in Epikurs Begriff der ἀλήθεια liegt freilich bei dieser Argumentation auf der Hand.

Die Vorstellung (πρόληψις) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedankenbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen von aussen her. Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object bezeichnet wird, in uns auf. Die Meinung (δόξα) oder Annahme (ὑπόληψις) bildet sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht theils auf Zukünftiges (προςμένον), theils auf nicht Wahrnehmbares (ἄδηλον). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (ἂν ἐπιμαρτυρῆται, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Thurmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugniss der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direct nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; 50 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.).

Die Gefühle (πάθη) sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnissprocesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die blosse Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae λογικὴ dicitur, iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit.

§ 58. Die Naturlehre des Epikur kommt im Wesentlichen mit der Demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Natursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen

sich die Atome ursprünglich nach unten hin, und zwar sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Vermöge einer zufälligen Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Falllinie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter. Die Thiere und Menschen sind Producte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt, aber nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Die Willensfreiheit ist die Zufälligkeit (Unabhängigkeit von Ursachen) in der Selbstbestimmung.

Ueber die Epikureische Physik handeln speciell: G. Charleton (physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654), Ploucquet (de cosmogonia Epicuri, Tub. 1755), über die Gotteslehre Joh. Fausti (Argent. 1685), I. H. Kronmayer (Jen. 1713), I. C. Schwarz (Cob. 1718), I. A. F. Bielke (Jen. 1741), Christoph Meiners (in: verm. philos. Schr., Leipz. 1775—76, II, S. 45 ff.).

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*, und den zugehörigen (ebend. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν*. Von den Körpern sind (ebend. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die andern aber die Bestandtheile, aus welchen jene gebildet sind. Die Theilung des Zusammengesetzten muss endlich auf letzte untheilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese untheilbaren Urkörper oder die Atome sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Ausser Grösse, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existirte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. Math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας*. Das Leere ist (ebend. X, 2 und Diog. L. X, 40) die *φύσις ἀναφής*, es ist *τόπος*, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der Epikureischen Ansicht von der Demokritischen ist der beträchtlichste der, dass Epikur die Atome vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Falllinie abweichen lässt, um den ersten Zusammenstoss zu erklären (Lucret. II. 216 ff., Cic. de fin. I, 6, de nat.

deorum I, 25 etc.). Er setzte so diejenige Art von Freiheit, die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermassen schon in die Atome hinein.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die Empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1) unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt (de rerum nat. I, 1020 ff.):

> Nam certe neque consilio primordia rerum
> Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
> Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
> Sed quia multa modis multis mutata per omne
> Ex infinito vexantur percita plagis
> Omne genus motus et coetus experiundo,
> Tandem deveniunt in tales dispositiuras,
> Qualibus haec rebus consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Diog. L. X, 76 f.: Man muss nicht meinen, die Bewegungen der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und Aehnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenugsamkeit zusammen.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epic. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.* Solcher Welten giebt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebend. 88, 89).

Die wirkliche Grösse der Sonne und der übrigen Gestirne ist der scheinbaren gleich; denn ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Grösse (anscheinend) verloren, so müsste das Gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhält.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniss, indem sie öfters den Menschen erscheinen und hiervon Vorstellungsbilder (*προλήψεις*) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epic. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17; Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv ihrer Verehrung.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X, 65) *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον.* Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich ihre Atome (Epic. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff.). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως.* Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so dass der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epic. bei Diog. L. X, 124 ff.; Lucret. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epic. bei Diog. L. X, 67).

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (εἴδωλα), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, theilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (τύποι), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserm Verstande (εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν). Diog. L. X, 46—49; Epicuri fragm. libr. II. et XI. de natura (ed. Orelli) lib. II; Lucret. IV, 33 ff.

Ein Schicksal (εἱμαρμένη) giebt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον), und an unsere freie Selbstbestimmung knüpft sich das Lob und der Tadel (Epic. bei Diog. L. X, 133; vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21; de nat. deorum I, 25).

§ 59. Die Epikureische Ethik ruht auf der Cyrenaischen. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Epikur setzt dieselbe in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Cyrenaiker anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Cyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig; andere zwar natürlich, aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich, noch nothwendig. Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die grösser sind, als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen grösseren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte aber erreicht dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der

Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Ueber die Epikureische Moral handeln speciell des Contures (Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686), Batteux (Paris 1758), E. Platner (über die stoische und Epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19).

Epikurs eigene Aeusserungen über die ethischen Principien finden wir namentlich bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in einem daselbst (122—135) aufbewahrten Briefe an den Menoekeus. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduction erscheint dabei eben nicht als die Kunst des Epikur; seine Rede giebt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie ihm zunächst sich darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu thun. Das Lustprincip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): *ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemässe Gut (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*), sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens und auf sie läuft unser Thun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurtheilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet, und insbesondere auch (X, 128) das Princip des Strebens und Meidens bestimmt worden war als Gesundheit und Gemüthsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatze: *ἐπεὶ τοῦτο τοὺ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*. Was unter *ἡδονὴ* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältniss der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an grosser Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophiren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Eintheilung der Begierden (*ἐπιθυμίαι*). Von diesen seien nämlich die einen natürliche (*φυσικαί*), die anderen eitle (*κεναί*); von den natürlichen seien die einen nothwendige (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht nothwendige (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und nothwendig sind, sind theils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist, als vorhin), theils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν*), theils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) nothwendig. (Daneben findet sich die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Coordination dreier Arten von Begierden bei Diog. L. X, 149: *αἱ μὲν φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι*, was näher dahin erklärt wird, die erste Classe gehe auf die Aufhebung von Leiden, die zweite auf Variation der Lust, die dritte auf Befriedigung von Eitelkeit, Ehrgeiz, überhaupt von leeren Einbildungen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemüthsruhe, somit zum *μακαρίως ζῆν*. Denn, fährt er fort, um desswillen thun wir alles, um weder körperlich, noch geistig zu leiden (*ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονῆ*) bedürfen wir dann, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht. Die Lust ist also (X, 128) Ausgangs- und Zielpunct der Glückseligkeit. (Wie freilich die beiden Sätze zusammenstimmen, die Lust sei Princip, und, wir bedürfen derselben

nur dann, wenn ihr Mangel uns quält, oder wie gar der eine die Folge des andern sein soll, ist schwer zu sagen; denn wenn wir wirklich alles nur um der Schmerzlosigkeit willen thun und auch der Lust nur insofern bedürfen, als ihr Mangel uns quälen würde, so ist die Lust offenbar nicht Zweck, sondern Mittel.) Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprincips (X, 129) wendet sich dann Epikur sofort zu der Abweisung des Missverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Er giebt zu, dass jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemässes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Uebles, fordert aber, dass unser Verhalten sich auf die Abmessung (*συμμέτρησις*) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so dass, wenn sich im Ganzen ein Ueberschuss von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Ueberschuss von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. Auf dieses Princip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch die seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenlosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*). In der rechten *συμμέτρησις* liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller anderen Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne dass ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, X, 132). Epikur schliesst jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nichtvorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Ueberlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*), mit Einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuss unsterblicher Güter (X, 133—135).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136) zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *καταστηματικὴ ἡδονή* (stabilitas voluptatis, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, *ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή* (voluptas in motu, Cic. a. a. O.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη*. Der Begriff der *καταστηματικὴ ἡδονή* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der blossen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach an *ἡδονή* (und ebenso auch an voluptas und Lust) sich nicht knüpft, so dass Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht scharfen Tadel über die Epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes verhängt. Doch scheint auch die Ciceronische Darstellung nicht ganz von Missverständnissen frei zu sein, wie es denn insbesondere nur als eine ungenaue Auffassung betrachtet werden kann, wenn Cicero meint, Epikur finde in der Schmerzlosigkeit als solcher die höchste Lust (de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.); Epikur selbst (bei Diog. L. X, 141) erklärt nur die völlige Austilgung des Schmerzes mit der höchsten Steigerung der Lust für untrennbar verbunden (wobei freilich das Genauere gewesen wäre, dass diese letztere stets jene, aber nicht umgekehrt auch jene immer diese involvire).

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoff-

nung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre bei Epikur selbst nicht nachweisen, und es ist sehr möglich, dass dabei ein Missverständniss obwaltet. Erinnerung und Hoffnung ist allerdings nach Epikur der Grund des höheren Werthes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. Richtig ist nur, dass alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen herstamme. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 erklärt Epikur von sich selbst, dass seine Körperschmerzen ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre.

Der Ausspruch, den Epikur in der Schrift *περὶ τέλους* gethan haben soll (nach Diog. L. X, 6), er wisse nicht, was er unter dem *ἀγαθὸν* sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (*ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφᾶς*), kann von ihm nicht nur dann gethan worden sein, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die nothwendige Basis aller übrigen bildeten, so dass mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung *ἀφαιρεῖν* nicht im Aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf blosse Abstraction bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hinwegnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

Ausdrücklich erklärt Epikur, dass keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L. X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Werthunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im Epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, dass der Begriff der Ehre nach der Epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der Epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II) gegen den Epikureismus. Eben darum aber fand das System die weiteste Verbreitung zu der Zeit, als der Despotismus das antike Ehrgefühl gebrochen hatte.

Principiell ist die Epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust hinausläuft, soll überall maassgebend sein. Auch die Freundschaft wurde nach diesem Princip erklärt. Sie sei, lehrt Epikur, für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses. Hiermit verknüpften (nach Cic. de fin. I, c. 20) Epikureer noch zwei andere Erklärungsgründe der Freundschaft, indem sie theils behaupteten, die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, theils, es bestehe ein Bündniss unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben, wie sich selbst. Dem Epikur selbst gehört der Ausspruch an (bei Plutarch. in der Schrift: Non posse suaviter vivi sec. Epicurum 15, 4): *τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν*. Durch das grosse Gewicht aber, welches in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft gelegt wurde (wie es nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte) hat der Epikureismus sich um die Milderung antiker Härte und Exclusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erworben.

Vergleichen wir die Epikureische Lehre mit der Cyrenaischen, so zeigen sich neben der Uebereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprincips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt). Die Cyrenaiker statuiren nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (*λεία κίνησις*) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe ge-

knüpfte (καταστηματικὴ ἡδονή). Ferner erklären die Cyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die grössere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der Cyrenaischen Richtung nach Aristippus sind sämmtlich in die Epikureische Doctrin eingegangen, da Epikur mit Theodorus statt der einzelnen Lust den Gesammtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft dem Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach reiner Objectivität der Erkenntniss vermöge strenger (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschliessung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel desselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntniss zugänglich waren, und in der Wegerklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich erklären liess. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skepticismus und des Eklekticismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie Aehnliches in gewissem Sinne auch heute wieder der Fall ist) die natürliche Folge der Vertheilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern grossentheils noch heute) einer unbewusst poetischen oder halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnissobjecte die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exclusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller wissenschaftlicher Strenge der Erkenntniss den höheren und edleren Gehalt.

§ 60. An die Production der grossen philosophischen Systeme schloss sich nicht nur die aneignende Reproduction und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklekticismus und Skepticismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1) Pyrrho aus Elis (zur Zeit Alexanders des Grossen) und seine frühesten Anhänger, 2) die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3) die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrho anknüpften. Der Skepticismus der mittleren Akademie, hervorgegangen aus der Platonischen Dialektik, ist minder radical, als der der Pyrrhoneer, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt, und nicht schlechthin jede Erkenntniss aufhebt, mindestens aber Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade derselben als erreichbar anerkennt.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei, als der andere, und durch Enthaltung vom Urtheil Gemüthsruhe zu er-

langen suchten, und alles ausser der Tugend für gleichgültig erachteten, ist ausser Pyrrho besonders Timon aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren ausser Aenesidemus, der auf Pyrrho zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skepticismus den Herakliteismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reducirte, Favorinus, der zwischen akademischer und Pyrrhonischer Skepsis zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Aerzte angehört, und die noch erhaltenen Schriften: Pyrrhoneische Skizzen, und: Gegen die Dogmatiker, verfasst hat.

Ueber Pyrrho's Skepticismus handeln: Joh. Arrhenius (Ups. 1708), G. Ploucquet (Tüb. 1758), Kindervater (Leipz. 1789), J. G. Münch (Altd. 1796), R. Brodersen (Kiel 1819), I. R. Thorbecke (1820); über Timon Jos. F. Langheinrich (diss. tres de Timone Sillographo, acc. ejusdem fragmenta, Lips. 1720—24); vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke (Warschau 1820) und Friedr. Paul (Berlin 1821). Fragmente des Timon finden sich auch in der von F. Jacobs aus dem Palatinischen Codex herausgegebenen Anthologie (Leipz. 1813 - 17).

Die Litteratur, welche die mittlere Akademie betrifft, s. oben zu § 44, S. 90.

Die Ausgaben der beiden Schriften des Sextus Empiricus (Pyrrhon. institut. libr. III und: contra mathematicos libri XI) s. oben zu § 7, Seite 17. Vgl. L. Kayser, über Sextus Empir. Schrift *πρὸς λογικούς*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161—190.

Pyrrho von Elis war (nach Diog. L. IX, 61) ein Schüler des Dryso, eines Schülers des Stilpo, (der die Megarensische Lehre mit der cynischen verschmolzen hatte). Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten anderen Philosophen aber als Sophisten gehasst zu haben (Diog. L. IX, 67 und 69). Den Anaxarchus, der im Gefolge Alexanders des Grossen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin. Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (*τῇ ἀληθείᾳ*, Diog. L. IX, 61, wofür *φύσει* ebend. 101 und Sext. Empir. adv. Math. XI, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (*οὐδὲν μᾶλλον*) das eine, wie das andere; alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäss lehrte Pyrrho, die Dinge seien unserer Erkenntniss unzugänglich oder unerfassbar (*ἀκαταληψία*), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urtheils zu enthalten (*ἐποχή*). Alles Aeussere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmuth nicht stören zu lassen (*ἀταραξία*). Diog. L. IX, 61, 62, 66–68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 und 4, IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constituta, nihil omnino quod appetendum sit, relinquat. Die Pyrrhoneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) *ἀπορητικοὶ* und *σκεπτικοὶ* und *ἐφεκτικοὶ* und *ζητητικοὶ* genannt. Pyrrho selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so dass leicht sein Name typisch werden und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timo zurückgehen.

Als unmittelbare Schüler des Pyrrho werden (von Diog. L. IX, 67 und 69) Philo von Athen, Nausiphanes von Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epikur war, und Andere, besonders aber Timo aus Phlius genannt. Timo (um 270 v. Chr.) hat Spottgedichte, *Σίλλοι*, in drei Büchern verfasst, worin er die griechi-

schen Philosophen, sofern sie nicht der Skepsis huldigen, als Sophisten behandelt und geisselt, freilich auch, um Autoritäten für seine eigene Richtung zu haben, manchem der älteren Philosophen gewaltsam den Skepticismus octroyirt. Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. Praepar. evang. XIV, 18) scheint Timo die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zu haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie die Dinge seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfliesse. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen, noch unserm Vorstellen trauen, da beides in Folge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (ἀφασία), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemüthes (ἀταραξία). Die ἀταραξία folgt wie ein Schatten (σκιᾶς τρόπον) der ἐποχή (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timon sagt (nach Diog. L. IX, 105): τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. Das οὐδὲν μᾶλλον erklärte Timon in der Schrift Πύθων (nach Diog. L. IX, 76) als μηδὲν ὁρίζειν oder ἀπροςθετεῖν (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (ἰσοσθένεια τῶν λόγων). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urtheils ist ἀῤῥεψία (ebend. 74). Das οὐδὲν μᾶλλον wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so dass wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς), wie wenn gesagt werde: οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν, ἢ ἡ Χίμαιρα (ebend. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schliesslich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern λόγος ein widersprechender λόγος gegenüberliegt, so auch ihnen (ebend. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skepticismus, indem er sich auf die äusserste Spitze treiben will, schliesslich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch thatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen.

Den Unterschied zwischen der mittleren Akademie (s. oben § 44) und der Pyrrhoneischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker, die sich selbst Pyrrhoneer nennen, so zu bestimmen, die Akademiker aus der Schule des Arcesilaus und Karneades hätten das Eine zu wissen behauptet, dass nichts wissbar sei, die Pyrrhoneer aber höben auch diese Eine vermeintliche Gewissheit auf (Sextus Empiricus hypotyp. Pyrrhon. I, 3, 226, 233; vgl. Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arcesilas (nach Cic. Acad. I, c. 12) und Carneades (nach Cic. Acad. II, c. 9) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewissheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, dass der akademische Skepticismus weniger radical war, als der der Pyrrhoneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuliess (gegen welche Sext. Emp. adv. Math. VII, 435 ff. polemisirt) und, was den Arcesilas betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 und Anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mittheilung der Lehren Plato's geübt haben soll (wenn anders diese Angabe richtig ist). Ausserdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den Pyrrhoneischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Nachdem die Akademie sich (seit Philo dem Larissäer und Antiochus dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zugewandt hatte, wurde die Pyrrhoneische

Skepsis besonders durch Aenesidemus erneuert. Aenesidemus aus Knossus lehrte in Alexandrien, wie es scheint, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts vor Chr. oder um den Anfang des ersten Jahrh. nach Chr. Er schrieb *Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photius (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, da er durch die Skepsis die Heraklitische Philosophie zu begründen beabsichtigte. Er wollte (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210) erst zeigen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν*. Die Skepsis war ihm nicht eine Lehre, sondern eine Anleitung (*ἀγωγή*). Die zehn Weisen (*τρόποι*), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timo sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngeren Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im Einzelnen folgende. Der erste ist entnommen von der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objecte zur Folge habe, ohne dass sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen und ob überhaupt irgend eine die wahre sei, der zweite von der Verschiedenheit der Menschen unter einander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte von der verschiedenen Structur der Sinneswerkzeuge, der vierte von der Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte von der Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte, der sechste von dem Vermischtsein des wahrzunehmenden Objectes mit anderm, der siebente von der Verschiedenheit der Erscheinung je nach der Art der Zusammenfügung, der achte von der Relativität überhaupt (worauf übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. E. hyp. Pyrrh. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte von der Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perception, der zehnte endlich von der Verschiedenheit der Bildung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa, zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach hyp. Pyrrh. I, 236 ff., adv. Math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 nach Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter Anderen auch der Grammatiker und Alterthumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian in Rom und Athen lebte und Lehrer des A. Gellius war, getheilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164 ff., Diog. L. IX, 88 ff.) folgende fünf Tropen auf, um die *ἐποχή* zu empfehlen: 1) den von der Discrepanz der Ansichten über die nämlichen Objecte zu entnehmenden, 2) den von dem Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort in's Unendliche, gesichert werden müsste, 3) den von der Relativität, indem das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint, 4) der von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgend einer Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigter Weise zugeben lassen, ihre Beweise führen, 5) der von der Diallele, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf. Nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker auch zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Discrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn

es sie wiederum durch ein anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf eine Diallele geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswertheste dieses ist (hyp. Pyrrh. II, 194 ff.), dass jeder Syllogismus ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction gesichert werden könne, die den Schlusssatz mitenthalten müsse. (Vgl. Hegel, Log. II, S. 151 ff., Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in meinem System der Logik zu § 101).

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sextus Emp. adv. Math. IX, 207 ff. mittheilt, wie es scheint, nach Aenesidemus. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muss; das Relative (*πρός τι*) aber hat nicht Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*), sondern wird nur hinzugedacht (*ἐπινοεῖται μόνον*). Ferner müsste die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleichstände und das Eine um nichts mehr Erzeuger des andern wäre, als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, so lange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden muss, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Causalität werden vorgebracht; doch ist charakteristisch, dass sich dasjenige nicht findet, welches in der neueren Zeit (seit Hume) am schwersten in's Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, dass sich keine Erkenntnissquelle der Causalität aufzeigen lasse. (Vgl. Zeller, Ph. d. Gr., III, S. 474.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doctrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. Emp. adv. Math. IX, 137 ff., hyp. Pyrrh. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Uebel in der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatistischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

§ 61. Zum Eklekticismus neigt mehr oder minder der gesammte Dogmatismus des späteren Alterthums, insbesondere der Zeit der Verbreitung der griechischen Philosophie in der römischen Welt. Der namhafteste und einflussreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnisslehre sich zu dem Skepticismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessirt und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Cynismus und Stoicismus eingenommen zu haben.

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier mit Uebergehung von Specialschriften neben älteren Arbeiten, wie von Jason de Nores (brevis et distincta institutio in Cic. philos. de vita et moribus, Patav. 1597), Ant. Bucher (Ethica Ciceroniana, Hamb. 1610), I. C. Waldin (de philosophia Ciceronis Platonica, Jenae 1753), Chr. Meiners (orat. de philos. Ciceronis, in: verm. philos. Schr.,

Bd. I, 1775, S. 274 ff.), H. C. F. Hülsemann (de indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799) und Gedicke's Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero (Berlin 1782 u. ö.), die noch mehr zur Charakteristik der Ciceronianischen Auffassung, als zur Geschichte der älteren Philosophie selbst Werth hat, besonders erwähnt:

J. F. Herbart, über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedr. in den Werken, Bd. XII, S. 167—182.

Karl Salom. Zachariae, staatswissenschaftliche Betrachtungen über Cicero's wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823.

Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita, Hamburgae 1825.

Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny (in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. IV, S. 301 ff.) und Meinrad Ott (Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, Rottweil 1861).

Nachdem die Kritik in den sämmtlichen grossen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, musste das andauernde Bedürfniss philosophischer Ueberzeugungen entweder zu neuer Systembildung, oder zum Eklekticismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Nothwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophirende Subject seiner eigenen „Unbefangenheit", d. h. der Unmittelbarkeit seines natürlichen Wahrheitssinnes, oder seinem gesunden Tacte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere musste der Eklekticismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern nur zum Zweck einer allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben die Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfniss war. Daher ist das Philosophiren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei solchen, die sich zu irgend einem einzelnen der hellenischen Systeme bekennen. Insbesondere aber vertritt Cicero den Eklekticismus.

M. Tullius Cicero (106—43 v. Chr.) hat besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. Er hat in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaedrus und den Akademiker Philo gehört und mit dem Stoiker Diodotus (der hernach viele Jahre in seinem Hause wohnte Tusc. V, c. 39) Verkehr gehabt, danach den Akademiker Antiochus von Ascalon und den Epikureer Zeno, endlich (in Rhodus) den Stoiker Posidonius gehört. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. Tusc. V, c. 2: philosophiae in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna jactati tempestate confugimus.

Cicero selbst giebt (in der Schrift de divinatione, II, 1) ein Verzeichniss seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das er Hortensius betitelt hat, habe er zum Philosophiren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, consequenteste und eleganteste Weise des Philosophirens (nämlich die der mittleren Academie) aufgezeigt, dann in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Uebel, abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit nothwendigsten Momente erörtert würden; darauf seien die drei Bücher de natura deorum verfasst worden, woran die begonnene Schrift de divinatione und die noch projectirte de fato sich anschliessen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfassten sechs Bücher de republica und die Schriften: Consolatio und de senectute;

es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher de oratore, denen als viertes Brutus (de claris oratoribus), als fünftes Orator folge.

Die Schrift de rep. hat Cicero in den Jahren 54—52 v. Chr. in 6 Büchern verfasst, wovon ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, grösstentheils durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Theil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius aufbehalten worden. Eine Schrift de legibus schloss sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Zu Anfang des Jahres 46 vor Chr. scheint Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfasst zu haben, die er de div. II, 1 nicht miterwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfasst worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren; noch in dasselbe Jahr fällt neben den theilweise erhaltenen Academica die ganz auf uns gekommene Schrift de finibus und der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher de natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift Cato major s. de senectute; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfasste Abhandlung de divinatione, woraus die oben mitgetheilten eigenen Angaben Cicero's gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung de fato, dann die heute verlorene Schrift de gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und de officiis; die nicht auf uns gekommene Abhandlung de virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift de officiis verfasst worden. Jugendarbeiten waren die verlorenen Uebersetzungen von Xenophons Oeconomicus und von Plato's Protagoras; dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den Acad., die Uebersetzung des Platonischen Timaeus, wovon ein grösseres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher de oratore im Jahr 55, der Brutus und der Orator 46 v. Chr. verfasst worden.

Dass Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum XII, 52) von denselben sagt: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vgl. de fin. I, 2, 6; 3, 7; de off. I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Von den meisten Schriften lassen sich (grösstentheils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Cicero's Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften de rep. und de legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Plato's; der Inhalt ruht neben Cicero's eigenen politischen Erfahrungen auf den Platonischen, Aristotelischen und stoischen Lehren, auch den Polybius hat Cicero viel benutzt. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio ruht auf Krantors Schrift περὶ πένθους, die Bücher de finibus (die beste von Cicero's philosophischen Schriften) auf den Werken des Phaedrus, Chrysippus, Carneades, Antiochus, wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte; die Academica auf den Schriften und zum Theil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker, die Tusculanen auf den Schriften von Plato, Stoikern und Peripatetikern, das erste Buch der Schrift de natura deorum auf dem Werke des Epikureers Phädrus περὶ θεῶν, die Kritik des Epikureischen Standpunctes auf einer Schrift des Stoikers Posidonius, das zweite Buch besonders auf den Werken des Cleanthes und Chrysippus, das dritte auf denen der Akademiker Carneades und Clitomachus, das erste der zwei Bücher de divinatione auf der Schrift des Chrysippus περὶ χρησμῶν, der des Posidonius περὶ μαντικῆς, und auf Schriften von Diogenes und Antipater, das zweite Buch auf Schriften des Carneades und auch des Stoikers Panaetius, die Abhandlung de fato auf Schriften des Chrysippus, Posidonius, Cleanthes, Carneades, der Cato major auf Schriften von Plato, Xenophon, Hippocrates und Aristo von Chius, der Laelius besonders auf der Schrift des Theophrast über die

Freundschaft, dann auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften des Chrysippus; für die zwei ersten Bücher de officiis ist Panaetius, für das dritte Posidonius die Hauptquelle gewesen, ausserdem sind neben Plato und Aristoteles die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tyrus und Hecato für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skepticismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiss, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, des consensus gentium und der vermeintlich angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus I, 13: perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen; doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. II, 41). Aus der Mythologie möchte er alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes, Tusc. I, c. 26, IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Uebereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13); besonders werth ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff.; c. 49 u. ö.), doch kommt er nicht ganz von der Ungewissheit los, und lässt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe eben so ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus. Das sittlich Gute (honestum) definirt Cicero als das an und für sich Lobenswerthe (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäss, welches ihm das griechische καλὸν vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, dass er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urtheile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äusseren Güter bedürfe, ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt, und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft; er beruhigt sich aber in dem Gedanken, dass alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Werth äusserst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III, c. 3); bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doctrin zum blossen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Carneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, dass die Tugend die Reduction der πάθη (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maass fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne πάθη sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des πάθος (perturbatio) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mitaufnimmt (Tusc. V, c. 6), so dass er in der That nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunct aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, dass ihm die praktische Tugend die höchste ist. De off. I, c. 44: omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur. Ib. 45: agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter.

Cicero's **politisches** Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; II, 23 ff.). Cicero billigt Accommodation an den Volksglauben durch Augurien etc., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divinat. II, c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Von **historischer Entwicklung** im Staatsleben und in der Wissenschaft hat Cicero kein Verständniss. Er meint, wenn Sokrates (und Aristippus) durch Wort und That oft gegen das Hergebrachte verstiessen, so sei das eine Licenz, die so grossen Männern, aber auch nur solchen, um ihrer sonstigen hohen Verdienste willen zu Gute gehalten werden könne (de off. I, c. 41).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewusstseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Plato in der Rep. die Forderung einer praktischen Betheiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber aus dem unechten Brief an den Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici" etc. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der Aristotelischen Lehre von dem Menschen als ζῷον πολιτικόν (de fin. V, 23); so schwach ferner im ersten Buche der Tuscul. Cicero's Argumentationen sind und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der Platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff.); auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum etc.; vergl. de leg. I, 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B: est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus etc.) und obschon es theilweise an rhetorischer Ueberspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfasste, tief eingewurzelten Ueberzeugung.

Von der Schule der **Sextier** sagt Seneca (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein gleichnamiger Sohn, ferner Sotion von Alexandria, Cornelius Celsus und Papirius Fabianus. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion war ein Lehrer des Seneca und erfüllte ihn mit Liebe zum Pythagoras (Sen. Ep. 108); Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeusseren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durch's Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleich wie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fliessende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. Ep. 64).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Speculation.

§ 62. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen, 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker, 3) die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu vermitteln. Die Neupythagoreer, pythagoreisirenden Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subject sich in Skepticismus und Eklekticismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum aber musste auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am grössten sein, und diese Einflüsse sind auf Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen von nicht geringem Einfluss gewesen.

Ueber die griechischen Philosophen dieser Periode vergl. den ersten Abschnitt von E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860 (S. 5—111).

Den orientalischen Einfluss bei den Neupythagoreern und Neuplatonikern scheint Ritter (Gesch. der Philos. IV, S. 414 ff.) überschätzt, Zeller aber (Ph. d. Gr., Bd. III, S. 490 ff.; 687 ff.) einigermaassen unterschätzt zu haben.

Die gemeinsamen Züge der Speculation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker und Neuplatoniker bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen III, S. 566 f.) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, ein abstracter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus". Von Plato's eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller intendirten Uebereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das Offenbarungsprincip sehr wesentlich.

Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nur sehr unvollkommen und keineswegs mit der relativen wissenschaftlichen Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.

§ 63. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, mit grosser Wahrscheinlichkeit bei den Therapeuten und Essenern, die einige Lehren und Gebräuche mit den Pythagoreern gemeinsam haben, dann mit Gewissheit bei Aristobulus (um 160 v. Chr.) nachweisbar, der orphische Gedichte fälschte, indem er jüdische Lehren hineintrug, und (in Uebereinstimmung mit Pseudo-Aristeas) behauptete, die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobul übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft. Er hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bedient sich Aristobul einer pythagoreisirenden Zahlensymbolik. Die Personification der Weisheit Gottes zu einem vor Himmel und Erde präexistirenden Mittelwesen zwischen Gott und Welt scheint auch ihm schon anzugehören. In dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterschieden. Aber erst Philo (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Theil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Theil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben hatten. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres, als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existirt an und für sich, getrennt von der Welt; die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist der Nothwendigkeit unterworfen. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig. Der *Λόγος*, der ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnet bei Gott als seine Weisheit (*σοφία*) und als Ort der Ideen, und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Ver-

nunftkraft gliedert sich in viele Theilkräfte (δυνάμεις, λόγοι), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind; sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Theile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes ist seine Mutter; er ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes. Durch Vermittelung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zu Theil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntniss und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntniss; unter den philosophischen Doctrinen ist Logik und Physik von geringem Werthe; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäusserung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewusstsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingiebt.

Ueber Aristobulus und Aristeas handeln: Gerh. Jo. Voss (de hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff.; Is. Voss (de LXX interpret., Hag. Com. 1661; observ. ad Pomp. Mel. Lond. 1686), Fabric. (bibl. Gr. III, p. 469), Rich. Simon (hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479), Humfred Hody (contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685, und de bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705), Nic. de Nourry (Paris 1703), Ant. van Dale (Amstelod. 1705); Ludov. Casp. Valkenaer (de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. Jo. Luzac, Lugd. Bat. 1806); vergl. Lobeck (Aglaophamus I, S. 447); Matter (essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Paris 1820, t. II, p. 121 ff.) und die unten angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff) und Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Zeischr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 86).

Philo's Werke sind u. A. von Thom. Mangey (Londini 1742), A. F. Pfeiffer (Erlangae 1785—92; Bd. II, 1820) C. E. Richter (Lips. 1828—30) edirt worden; das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben (Berlin 1841).

Ueber Philo's Lehre handeln namentlich:

August Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831. (Auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums, erster Band.)

Aug. Ferd. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834.

Vergl. Joh. Christian Ludw. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexan-

drinismus, in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 3—98 und Heft 4, S. 3—98.

Eine Reihe von Abhandlungen über Philo hat Grossmann verfasst (Leipz. 1829, 1830 ff.); ferner handeln über ihn H. Planck (de interpr. Phil. alleg., Gottingae 1807), W. Scheffler (Marburgi 1829; 1831), Fr. Creuzer (in: Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit., Bd. I, 1832, S. 3—43), F. Keferstein (Leipz. 1846), J. Bucher (Tüb. 1848), M. Wolff (Leipz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858), L. Noack (in: Psyche, Bd. II, Heft 5, 1859).

Für uns ist das früheste Document alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemäus Philadelphus (der von 284—247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobul sagt (bei Eusebius, praepar. evang. XIII, 12 in einem Fragment des Dedicationsschreibens an den König, der nach Euseb. praep. ev. IX, 6, womit Clem. Alex., Stromata, I, p. 342 zu vergleichen ist, Ptolemäus Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Aegypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Uebersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemäus Philadelphus unternommen worden, nachdem Demetrius der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Hermippus aus Smyrna (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrius nur am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt, unter Philadelphus aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulus keineswegs (und es ist ganz ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. A. gar auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulus zu schliessen); es geht vielmehr daraus hervor, dass die Uebersetzung unter Ptolemäus Lagi (aber wohl erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrius vorbereitet, unter Philadelphus aber ausgeführt worden ist. Doch gilt dies nur von einem Theile der alttestamentlichen Bücher; erst viel später (um 130 v. Chr. gemäss dem Prolog des Siraciden) ist das Ganze vollendet worden. (Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Uebersetzung in das Jahr 285 v. Chr.) Ob wirklich früher schon einzelne Theile des Pentateuchs in's Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiss aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulus behauptet. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1—72) bereits vielfache Spuren der später von Philo weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet, und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentirt, nöthigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr. III, S. 569—573); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellungen von Vermittlendem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen *δόξα*, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter, als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch nicht gefunden zu werden.

Mit Sicherheit ist eine solche erst bei dem Alexandriner Aristobulus aufzuzeigen, der (nach Clem. Al. und Eusebius) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Dass er unter Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angef. Stellen bei Eusebius trotz einiger augenscheinlich irriger Angaben, die ihn unter Ptolemäus Philadelphus setzen, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Commentar

zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemäus (Philometor) dedicirte. Fragmente desselben und des Dedicationsschreibens sind uns bei Clem. Alex. Stromat. I, (12 und) 25; (V, 20); VI, 37, und bei Euseb. praep. ev. VII, 13 u. 14; VIII, 6 und 10; IX, 6 und XIII, 12 erhalten. In den Fragmenten bei Eusebius bringt Aristobul mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, des Homer, Hesiod und Linus stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und höchst wahrscheinlich von Aristobulus selbst gebracht worden sind. Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das vorgeblich dem *ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das uns in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so dass sich die Aristobulischen Aenderungen noch genau nachweisen lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes fasst Aristobul dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν*. Aber in dem Gott, der Alles vollendet und durchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*) erkennt Aristobul seinerseits nicht, wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*δύναμις*); Gott selbst existirt an und für sich als ausserweltliches Wesen; er thront im Himmel und die Erde ist unter seinen Füssen; er ist unsichtbar, auch durch die menschliche Seele nicht zu erschauen, sondern nur durch den *νοῦς* (*οὐδέ τις αὐτὸν εἰςοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰςοράαται*). In diesen theologischen und psychologischen Bestimmungen kann man eine Hinwendung zur Aristotelischen Lehre und eine Umbildung der stoischen erkennen, und hierin die Bezeichnung des Aristobulus als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebensosehr auf seinen nationalen Religionsglauben hin. In der Deutung des Siebentagewerks der Weltschöpfung bezieht Aristobul metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die Alles erhellt werde, wie denn auch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde. Dann sucht Aristobul nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Aristob. bei Euseb. pr. ev. XIII, 12).

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden (ed. Sim. Schard, Basil 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, und bei den Ausgaben des Josephus, auch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I-XXXVI). Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Uebersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehungszeit ist ungewiss, jedoch keine sehr späte. Von Gott selbst, dem Höchsten (*μέγιστος*), dem Herrn über Alles (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός*), dem Bedürfnisslosen (*ἀπροςδεής*), der im Himmel thront, wird die Macht (*δύναμις*) und Herrschaft (*δυναστεία*) Gottes unterschieden, die allgegenwärtig sei (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληροῖ*). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Seelenreinheit (*ψυχῆς καθαριότητι*) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Pseudo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidung, die im zweiten Buche der Makkabäer (2, 39) zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, und der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma. Nicht alexandrinisch ist der Glaube an die Auferstehung des Leibes (7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, und an die Schöpfung aus Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zu verstehen ist. Auch im dritten und vierten Buche der

Makkabäer, im dritten Buche Esra, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen und in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachzuweisen gesucht. Das pseudosalomonische Buch der Weisheit, welches später, als das zweite Buch der Makkabäer (schon da es auch eine Auferstehung der Bösen zum Gericht lehrt, 3, 8 u. 18; 4, 18 ff.; 5, 1 ff), aber vor der Zeit des Philo verfasst zu sein scheint, beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit und als einen durch die ganze Welt verbreiteten künstlerisch bildenden Geist, der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον). Gott hat die Welt aus einer präexistirenden Materie gebildet (11, 18).

Ungewiss ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der Therapeuten in Aegypten und der Essener in Palästina. Die letzteren werden von Vielen für eine Abzweigung der ersteren gehalten. Josephus erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei αἱρέσεις unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essener (Ant. XIII, 5). Dass in der nächstfolgenden Zeit alexandrinische Ansichten in Judäa mehr und mehr Eingang fanden, jedoch auch eine energische Bekämpfung erfuhren, scheint aus einigen talmudischen Zeugnissen hervorzugehen (die Gfrörer erörtert a. a. O. II, S. 884 ff.). Die Secte der Therapeuten scheint hiernach mindestens bis gegen 200 v. Chr. hinaufzureichen. Zwar haben jene Angaben keine volle Zuverlässigkeit und Zeller glaubt die Entstehung beider Secten bis gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. herabrücken und an das Aufkommen des Neupythagoreismus knüpfen zu müssen (Ph. d. Gr. III, S. 589—593); doch ist das Zeugniss des Josephus schwerlich so ganz irrig, und die Annahme des höheren Alters jener Secten möchte die wahrscheinlichere sein, um so mehr, da die von Aristobul geübte und gewiss ihm selbst nicht unbewusste Fälschung eine schon eingewurzelte und wohl auch durch religiöse Gemeinschaften getragene Macht der neuen Ideen vorauszusetzen scheint. Die Untersuchung ist noch nicht abgeschlossen. Für die Verwandtschaft der essenischen und pythagoreischen (oder neupythagoreischen) Richtung, die sich uns durchweg bekundet, zeugt auch ausdrücklich Josephus (Ant. XV, c. 10). Einige im Neupythagoreismus wiederkehrende Anschauungen und Gebräuche mögen von den Therapeuten ebensowohl, wie von Pythagoras selbst, den Aegyptern entnommen sein; Anderes mag aus dem älteren Pythagoreismus und aus anderen Schulen der griechischen Philosophie herstammen; vielleicht war auch der Chaldäismus von beträchtlichem Einfluss. Eine genetische Beziehung zwischen der Secte der Therapeuten und dem Neupythagoreismus kann auch in dem Sinne statuirt werden, dass dieser durch jene mitbedingt sei. Zu den ägyptischen Gebräuchen, die schon die alten Pythagoreer sich angeeignet haben und die sich bei den Therapeuten wiederfinden, gehört das Tragen leinener Kleider bei gottesdienstlichen Handlungen. Dem alten Pythagoreismus gehört bereits an die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers für die (präexistirende und postexistirende) Seele und die Lehre von den Gegensätzen, die sich durch die ganze Welt hindurchziehen; aber ihm gehört nicht an das therapeutische Verbot des Eides, der blutigen Opfer und des Genusses von Fleisch und Wein, und die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Lehre von Engeln (Dämonen), die Magie und Prophetie, Züge, die sämmtlich im Neupythagoreismus wiedererscheinen, und wohl aus ursprünglich orientalischen Anschauungen herstammen. Die Therapeuten bevorzugten das contemplative, die Essäer das praktische Leben.

Philo, der Jude, lebte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Cajum (ed. Mangey, tom. II, 567) ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Eusebius (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal. scriptorum eccles.)

war er von priesterlichem Geschlecht. In der ersten Hälfte des Jahres 40 n. Chr. war Philo als ein Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus in Rom; er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Cajum, ed. Mang., II, 572) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfasste, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Cajus (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (γέροντες). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Decennium vor Chr.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philo in vollem Maasse an. Er weist das blosse Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er lässt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch, und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, Mang. I, 146). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen, oder Füsse haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle etc.; nur zum Frommen des sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, dass Gott nicht sei, wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 280 ff.). Nicht überall verwirft Philo den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Eben so entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philo jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Consequenz fortgingen, die das positive Judenthum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaassen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philo erkennt zwar an, dass auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir desshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen; denn sonst müssten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen" (de migratione Abrahami, ed. Mang. I, 450). Die von Philo abgewiesene Consequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, dass auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube" allein das Heil gewähre. Dass sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde, als den des mosaischen Ceremonialgesetzes, zu dieser Ueberzeugung vermochte Philo noch nicht zu gelangen.

Die Gotteslehre des Philo ist eine Verschmelzung von Platonismus und Judaismus. Philo fasst Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός (legis alleg. II). Gott ist τὸ ὄν (de somn. I, 655 Mang.). Von Plato entfernt sich aber Philo in einer ähnlichen Weise, wie später die Neuplatoniker, dadurch, dass er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber ihn schon Plato erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Plato identificirt): κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν (de mundi opificio, I, 2 Mang.), und dass er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (λόγων ἀποδείξει), sondern in der unmittelbaren Gewissheit (ἐναργείᾳ) das Mittel der

Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini 48, p. 258 Mang.). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntniss, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem Sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται.* Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστι καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ · . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (legis alleg. II; ed. Mang. I, 66 f.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις* (de somn. II), *αὐτὸ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat. I, 582 Mang.). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philo oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (de Cherubim, I, 154 Mang.). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425 Mang.). Bildlich lässt er Gott am äussersten Rande des Himmels thronen in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 Mang. etc.).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός · οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον · ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, ed. Mang. II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philo in der Schrift auch den Namen *θεός*, die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*), den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 Mang. u. ö.). Daran schliessen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle fasst Philo nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige persönliche Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah. II, 17 f. Mang.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der Logos. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4 Mang.). Zwar nennt Philo mitunter auch noch die Sophia, die bei Aristobul und Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen, als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der ausfliessende Strom. In Bezug auf das All aber wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, samenartig verbreitet (als *λόγος σπερματικός*) in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis III, ed. Mang. II, 154). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* (quod Deus sit immut. I, 278 Mang. in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6.) Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philo die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 Mang.). Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brust-

schilde (διπλοῦν λογεῖον) des Hohenpriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen λόγος schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen etc. (de vita Mosis, II, 155 Mang.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. Mang. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittelung des Logos geschaffen. Die Aufgabe des Menschen ist τὸ ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν (de caritate, II, 404 Mang. u. ö.).

Philo führt die Ideenlehre auf Moses zurück: Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν, da ja Moses lehre (Genes. I, 27): καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiss auch auf der ganzen κόσμος αἰσθητὸς zu beziehen sei (de mundi opificio, Mang. I, 4). So offenbar der Platonische Einfluss in Philo's Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philo auch selbst den Plato nennt und verehrt) und der stoische Einfluss in der Logoslehre, so stammt doch in der That die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes λόγος ihren Sitz haben, aus Philo's religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses" her. (Diese Umbildung der Platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maassgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständniss des Platonismus getrübt.)

In seinen Aeusserungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philo unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen festeren Bestand gewonnen, als dass die Personification für sein eigenes Bewusstsein eine bloss poetische wäre (zumal, da die Ideen bei Plato nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und fast persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, dass ganz in doctrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine blosse Eigenschaft oder Function jener ersten Person zu reduciren wäre. Sofern aber Philo, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personificirt, bekennt er einen entschiedenen Subordinatianismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen δυνάμεις gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. (Philo schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen, als auch seinem philosophischen Bewusstsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein (ein Bedenken, welches später den Doketismus hervorrief), und schon aus diesem Grunde konnte Philo nicht zur Identificirung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemüthliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die speculative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes die praktische Fundamentaldoctrin, durch welche das Christenthum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, grösstentheils Männer von mehr theoretischer Bildung, als Willenskraft, nicht ohne das Bewusstsein der Inconsequenz gegen ihre Principien die Fleischwerdung annehmen konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Ceremonialgesetze, welche freilich in der Consequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Muth des Martyriums besassen, der sich selten im Schoosse des materiellen und geistigen Reichthums entwickelt).

§ 64. Als ersten Erneuerer des Pythagoreismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des ersten Jahr-

hunderts vor Chr. in Alexandrien gelebt zu haben scheint. Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien Sotion, der Schüler des pythagoreisirenden Eklektikers Sextius. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: Apollonius von Tyana, der unter Nero, Moderatus aus Gades, der gleichfalls zu der Zeit des Nero, und Nikomachus aus Gerasa, der vor der Zeit der Antoninen lebte. Auch Secundus von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Apollonii Tyan. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 46) 1853. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1849.

Ueber Apollonius handeln: I. C. Herzog (Lips. 1719), S. C. Klose (Viteb. 1723—24), I. L. Mosheim (in: comment., Hamb. 1751, S. 347 ff.), I. B. Lüderwald (Halle 1793), A. Wellauer (in: Jahns Archiv, Bd. X, 1844, S. 418—467); vgl. Neander, Gesch. der christl. Religion, Theil I, S. 172, und L. Noack, in: Psyche, Bd. I, Heft 2, Giessen 1858.

Nicomachi Geraseni arithmeticae libr. II. Ed. Frid. Ast, bei seiner Ausgabe von Jamblichi Chalcidensis theologumena arithmeticae, Lips. 1817.

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Democrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff.; ed. I. A. Schier, bei seiner Ausgabe der Sentenzen des Demophilus und Democrates, Leipz. 1754, S. 71 ff.; gr. et lat. ed. I. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Von dem Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου hat Tischendorf einen Theil auf einem in Aegypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten Jahrh. nach Chr. angehört; eine alte lateinische Uebersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862, S. 523—534.

Der Rückgang auf ältere Systeme war in Alexandrien schon durch die gelehrten Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so dass in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der Homerischen Dichtungsweise zur Seite steht. Noch wesentlicher ist, dass der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche in der Form der Transscendenz auffasste, weit mehr entsprach, als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subject gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber bot der Pythagoreismus und auch der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspuncte. Dazu kam endlich auch der Einfluss orientalischer Religionsanschauungen und zwar theils der ägyptischen und chaldäischen, theils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war.

Von P. Nigidius Figulus, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), wissen wir durch Cicero (de univ. c. 1), dass er die pythagoreische Philosophie erneuerte; aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluss geübt haben, da noch Seneca (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. Die Schule der Sextier ist bereits oben (§ 61) erwähnt worden. Dass die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlass gab, berichtet David der Armenier (Schol. in Arist. p. 28 A, 13); die dem Okellus Lukanus untergeschobene Schrift wird schon von Philo citirt.

Ein Fragment aus der Schrift des Apollonius von Tyana über die Opfer hat uns Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt. Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, sondern nur durch den νοῦς aufgefasst werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein, und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratus (unter Alexander Severus) über Apollonius von Tyana verfasst hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonius das neupythagoreische Ideal schildert und dasselbe gegenüber anderen Richtungen (insbesondere dem Stoicismus und, wie es scheint, auch dem Christenthum gegenüber) als das vorzüglichere erscheinen lassen will.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, sucht die Hineintragung Platonischer und neutheologischer Lehren in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt, und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung etc. (Moderatus bei Porphyr. vit. Pythag. 48 ff.).

Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 150 nach Chr. gelebt zu haben scheint, lehrt (Arithm. introduct. I, 6) eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers; diesem Urbilde gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philo die Ideen, auf Gedanken Gottes. Doch ist ihm auch die Einzahl selbst die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten, die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Dem Secundus von Athen, dem schweigenden Philosophen, der unter Hadrian gelebt haben soll, werden in der aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. herstammenden (im Mittelalter viel gelesenen) Vita Antworten (die er schriftlich gegeben habe) auf philosophische Fragen des Kaisers beigelegt, wie sie dem Geschmack der Neupythagoreer entsprachen.

§ 65. Unter den pythagoreisirenden und eklektischen Platonikern, die durch Erneuerung und Fortbildung des Platonischen Princips der Transscendenz, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und Epikureischen Naturalismus, Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind, sind die bekanntesten: Arius Didymus und Eudorus (zur Zeit des Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (zur Zeit des Tiberius),

Theon aus Smyrna, Plutarch von Chäronea (zur Zeit des Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apulejus von Madaura (in Numidien), Alcinous, Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus und Atticus, der Arzt Galenus (131—200 n. Chr.), Celsus, der Bestreiter des Christenthums (im zweiten Jahrhundert nach Chr.) und Numenius aus Apamea (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr.).

Ueber Thrasyllus handeln: Sévin (in: Mém. de l'Acad. des inscript., tom. X), K. F. Hermann (Ind. Gott. 1852), über Plutarch unter Anderen K. Eichhoff (Gymn.-Progr., Elberfeld 1833), Theodor Hilmar Schreiter (doctr. Plutarchi et theologica et moralis in: Illgens Zeitschr. für hist. Theol., Bd. VI, Leipz. 1836, S. 1—162), Ed. Müller (in seiner: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II, Berlin 1837, S. 207—224), G. W. Nitzsch (Ind. lect., Kiel 1849); die Schrift des Albinus über Plato hat Schneider (Ind. lect. Vratisl. 1852) herausgegeben, die des Alcinous Orelli (in: Alex. Aphrod. de fato etc., 1824). Die philosophischen Abhandlungen des Plutarch, Apulejus und Galen finden sich in den Gesammtausgaben ihrer Werke; Plutarchs Moralia sind auch gesondert von Wyttenbach (Oxonii 1795—1830, Lips. 1796—1834), F. Dübner (Paris 1841) herausgegeben worden. Ueber die philosophischen Ansichten Galens handelt Kurt Sprengel (Beitr. zur Gesch. der Medicin, I, 117—195).

Arius Didymus, ein gelehrter Akademiker, wahrscheinlich zur Zeit des Cicero oder des Augustus, hat *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι* und Anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15).

Eudorus, der um die Zeit des Augustus gelebt zu haben scheint, hat den Platonischen Timäus, aber daneben auch Aristotelische Schriften commentirt, und eine Schrift über die Eintheilung der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*) verfasst (Plutarch. de anim. procreat. III, 2 u. ö.; Simplic. ad Arist. Categ., Schol. ed. Br. p. 61 u. ö.; ad Phys. fol. 39; Stob. Ecl. II, 46 ff.).

Thrasyllus, der bekannte Ordner der Platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Tiberius lebte, und mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspeculation und chaldaisirende Magie verband. Schol. in Juven. VI, 576: Thrasyllus multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicae sectae, et deinde mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinus (introd. in Platon. dialogos c. 6) den Dercyllides als Begründer der Eintheilung jener Dialoge in Tetralogien. Nach Porphyrius bei Simplic. ad Arist. phys. f. 54 (Schol. ed. Brandis p. 344 A) hat Derkyllides eine Schrift über Plato's Philosophie verfasst, in deren elftem Buche er ein Zeugniss des Hermodorus aus dessen Schrift über Plato citirte, wonach Plato die *ὕλη* und das *ἄπειρον* und *ἀόριστον* auf das Mehr und Minder (Grösse und Kleinheit etc.) reducirte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspuncte des Platonismus mit dem Pythagoreismus. Zu den gelehrten und interpretirenden Platonikern jener Zeit gehört auch Eudorus, der den Platonischen Timäus, aber auch Aristotelische Schriften commentirte und auch über die pythagoreische Lehre geschrieben und eine Schrift über die Eintheilung der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*) verfasst hat (Plut. de animae procreat. 3, 2 u. ö.; Simplic. ad Arist. phys. fol. 39; Stob. Ecl. II, 46 ff.).

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. nach Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Plato verfasst (ed. Bullialdus, Paris 1644; ed. I. I. de

Gelder, Lugd. Bat. 1827; ejusdem lib. de astronomia, ed. Th. H. Martin, Paris 1849). Er war mehr Mathematiker, als Philosoph.

Plutarch aus Chäronea (geb. um 50, gest. um 125 nach Chr.), ein Schüler des Alexandriners Ammonius, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte, entwickelt seine philosophischen Ansichten in der Form der Erklärung Platonischer Stellen, mit der Ueberzeugung, nur Plato's Meinung wiederzugeben, auch wo er in der That von Plato abweicht, ganz, wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher, als jene. Von Plato entfernt sich Plutarch hauptsächlich durch seine einseitige Vorliebe für die moralischen und religiösen Lehren und durch seine Gleichgültigkeit gegen die dialektische Form. Er bekämpft den stoischen Monismus und recurrirt auf die Platonische Annahme zweier kosmischer Principien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die μονὰς musste sich mit der δυὰς ἀόριστος, das formgebende Princip mit dem formempfangenden zur Weltbildung verbinden. Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν· ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον· ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον (quaest. conv. VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de Pyth. orac. 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de Is. et Osir. 75); er ist einheitlich, frei von jeder ἑτερότης, er ist das Seiende (ὄν), frei von jeder γένεσις (de EI apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntniss zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes, wie für Böses; in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Princip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut, die Dämonen theils gut, theils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide Elemente. Plutarch hat, indem er reiner Platoniker zu sein meint und die Stoiker lebhaft bekämpft, doch manche stoische Anschauungen sich angeeignet. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximus von Tyrus, der ungefähr um ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, hat eine ähnliche Richtung, wie jener, huldigt aber in weit höherem Maasse einer abergläubischen Dämonologie.

Apulejus von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 nach Chr. geboren, nennt neben der Gottheit die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf Seiten des Uebersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die ideellen Formen umfasst, und die Seele; auf die andere Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er eben so sehr, wie Maximus.

Alcinous, der wahrscheinlich um dieselbe Zeit lebte, bezeichnet in seinem Abriss der Platonischen Lehre gleichfalls die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe. Er vermischt kritiklos Aristotelische und stoische Ansichten mit den Platonischen.

Albinus (um 150 nach Chr.) hat eine Einleitung in die Platonischen Gespräche herausgegeben.

Severus, von dem Eusebius (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Plato's; insbesondere giebt er die Weltentstehung nicht zu (Procl. in Tim. II, 88) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenlosen Substanz.

Calvisius Taurus (der um 150 nach Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Lehren geschrieben

(A. Gellius N. A. XII, 5; Suidas s. v. *Ταῦρος*). Gellius, der sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Atticus (der um 174 nach Chr. geblüht haben soll) bekämpfte die Vermischung der Platonischen Lehre mit der Aristotelischen, und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Ein Schüler des Atticus war Harpocration (Procl. in Tim. II, 93 B).

Claudius Galenus (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), der bekannte medicinische Lehrer, hat auch der Philosophie seinen Fleiss zugewandt und sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des Plato, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befasst. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das grösste unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte vierte Schlussfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden", sondern nur durch Vertheilung der von Theophrast und Eudemus in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier Aristotelischen Principien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι' οὗ*), welches von (Plato und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumirt worden war. So geneigt er ist, den Platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Ueberzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Celsus, der Gegner des Christenthums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, scheint nicht ein Epikureer, sondern ein Platoniker gewesen zu sein. Er leugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Causalität steht die der Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Nothwendigkeit knüpft.

Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, verbindet Pythagoreische und Platonische Ansichten in der Weise, dass, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht und behauptet, Plato habe das Wesentliche seiner Lehre ganz von Pythagoras entnommen, in der That das Platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Plato einen attisch redenden Moses (*Μωυσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philo und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. A. *περὶ τῶν Πλάτωνος ἀποῤῥήτων*, *περὶ τἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκων πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5; XIV, 5). Die bemerkenswertheste Abweichung des Numenius von Plato (die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird) liegt darin, dass er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlasst durch die Unterscheidung der jüdisch-alexandrinischen Philosophen zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem *λόγος*) den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott von der obersten Gottheit unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denkthätigkeit (*νοῦς*) und Princip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Theilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch das Wissen (*ἐπιστήμη*); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Princip des Werdens ist (*γενέσεως ἀρχή*). Die Welt, das Erzeugniss des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenius bezeichnet die drei Götter als *πάππος*,

ἔκγονος und ἀπόγονος (Procl. in Plat. Tim. II, 93). Numenius schreibt diese Lehre nicht nur dem Plato, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involvirt nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenius scheint Kronius, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrius (de antro nymph. 21) als sein ἑταῖρος bezeichnet wird, die gleiche Richtung getheilt zu haben. Er deutete die Homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenius in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistus (ed. Gust. Parthey, Berol. 1854; vgl. über ihn Baumgarten-Crusius, Progr., Jena 1827; B. J. Hilgers, Bonn 1855), die in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter tragen, gehören bereits der Zeit des Neuplatonismus an.

66. Dem Neuplatonismus, der auf Grund des Princips der Transscendenz der Gottheit bei allem Anschluss an Plato doch das Ganze der philosophischen Wissenschaft auf eine neue systematische Form bringt, gehören an: 1) die alexandrinisch-römische Schule des Ammonius Sakkas, der die gesammte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2) die syrische Schule des Jamblichus, der eine phantastische Theurgie begünstigt, 3) die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proklus und seiner Nachfolger, die zu grösserer Besonnenheit zurückkehrt, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit.

Auf den Neuplatonismus überhaupt beziehen sich die Abhandlungen und Schriften von G. Olearius (in seiner Uebersetzung von Stanley's Geschichte der Philosophie, Leipz. 1711, S. 1205 ff.), J. A. Dietelmaier (programma, quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746), die Histoire critique de l'éclecticisme ou des nouveaux Platoniciens (Avign. 1766), Meiners (Leipz. 1782), Keil (Leipz. 1785), Oelrichs (Marb. 1788), Fülleborn (in: Beitr. zur Gesch. d. Ph., III, 8, S. 70 ff.), Imm. Herm. Fichte (de philos. novae platon. origine, Berol. 1818), F. Bouterweck (Gott. 1821), K. Vogt (Neoplatonismus und Christenthum, Berl. 1836), Jules Simon (histoire de l'école d'Alexandrie, Paris 1843, vgl. Emile Saisset in: Revue des deux mondes, 1. sept. 1844), J. Barthélemy St. Hilaire (de l'école d'Alexandrie, Paris 1845), Vacherot (histoire de l'école d'Alexandrie, Paris 1846—50), Steinhart (neuplatonische Philosophie, in: Pauly's Realencycl. des class. Alterthums).

Dass die neuplatonische Philosophie, obschon erst nach dem Christenthum entstanden, doch ihrem Charakter nach noch der vorchristlichen Zeit angehört, wird kaum der Bemerkung bedürfen.

§ 67. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonius Sakkas, der Lehrer des Plotinus. Ammonius hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältniss derselben zu der Plotinischen lässt sich im Einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Plato und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonius sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ, Erennius, und Longinus der Philolog.

Dehaut, essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas, Bruxelles 1836.

G. A. Heigl, der Bericht des Porphyrius über Origenes, Regensburg 1835.

Dionys. Longinus, de sublimitate. Ed. S. F. N. Morus, Lips. 1769. Ed. B. Weiske, Lips. 1809. Longini vel Dionysii περὶ ὕψους, ed. L. Spengel, in: Rhetores graeci, I, Lips. 1853. Longini quae supersunt, ed. Weiske, Oxonii 1820; ed. A. E. Egger, Paris 1837. Dav. Ruhnkenii diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Batav. 1776. Louis Vaucher, études critiques sur le traité du sublime, Genève 1854.

Ammonius, der ungefähr von 175 - 250 nach Chr. lebte, soll von seinen Eltern im Christenthum erzogen, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt sein. Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο. Der Beiname Σακκᾶς (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonius ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen θεοδίδακτος. Die Angabe, er habe die Platonische und Aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172 A; 173 B; cod. 251 p. 461 A Bekk.), der der athenienischen Schule der Neuplatoniker angehört, welche vielleicht nur ihr eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonius übertrug. Ueber die Lehre des Ammonius von der Unkörperlichkeit der Seele macht Nemesius (de nat. hom. c. 2) einige Mittheilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleibt, ob nicht Fremdes auf Ammonius übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, dass das Eine, schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonius aufgestellt worden sei, ist ungewiss; sie war (nach Procl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin Origenes fremd; wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht gewiss, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen ausserhalb des νοῦς subsistiren, mit jenem Problem nicht nothwendig zusammenhängt.

Dass Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon G. A. Heigl die Identität behauptet), ist unzweifelhaft; denn Porphyr (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen Uebertritt er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Commentar zum Prooemium des Platonischen Timaeus, den Proclus in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: περὶ δαιμόνων, und: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς (Porphyr. vita Plotini, c. 3). Der Christ Origenes muss einer der ältesten Schüler des Ammonius gewesen sein, da er (geboren 185 nach Chr.) demselben an Alter ziemlich nahe stand.

Erennius, Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 3) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennius diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben.

Longin (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker und Aesthetiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, dass die Ideen getrennt

vom νοῦς existiren; noch Porphyr, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, liess sich dann von Amelius, einem Schüler des Plotin, eines Andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plot. c. 18 ff.). Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου); aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der Platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin. ap. Porphyr. de vita Plot. c. 14: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς). Jedenfalls ist dieses Urtheil zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinus die Theosophie fortgebildet; aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbetheiligt, und die Aesthetik hat er durch seine Schrift vom Erhabenen (περὶ ὕψους), die voll von feinen und treffenden Bemerkungen ist, wahrhaft bereichert.

§ 68. Plotinus (204—270 nach Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst dieselbe schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonius Sakkas, und lehrte später (seit 244 nach Chr.) in Rom. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrius stylistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin statuirt mit Plato αἰσθητὰ und νοητὰ und Mittelwesen zwischen beiden, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Plato aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewusst zu sein, da er seine eigene Lehre in Plato's Schriften zu finden meint) im Princip dadurch ab, dass er das Eine oder Gute, welches dem Plato als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt, und die Ideen, denen Plato selbständige Existenz zuerkennt, aus diesem ἕν emaniren lässt und so auch die Seele wiederum aus den Ideen, woran sich als letzte der Emanationen das Sinnliche reiht; ferner dadurch, dass, während dem Plato Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen ist, ihm die Ideen in dem νοῦς sind.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das ἕν, welches das ἀγαθὸν ist, ist weder Vernunft, noch Gegenstand der Vernunfterkenntniss (weder νοῦς, noch νοητόν), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das ἕν lässt aus der Ueberfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen lässt. Das Abbild wendet sich mit Nothwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum νοῦς. Dem νοῦς sind die Ideen immanent, aber nicht als blosse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existirende Theilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den νοῦς, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind das wahrhaft Seiende und Lebendige, τὸ ὅ ἐστι ζῶον oder ἡ οὐσία.

Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnissobject, als bewegt oder aktiv aber das erkennende Wesen oder die Vernunft. Der νοῦς erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist theils dem Ideellen, theils dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar, nicht nur hinsichtlich ihrer Denkkraft, sondern auch in ihren niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität specifisch verschieden. Sie ist ein μὴ ὄν, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte (λόγοι) stammen von den Ideen oder dem νοῦς her. Das Ideelle und das Sinnliche fällt nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: Amelius, einer der ältesten Schüler, und Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften.

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus (Florentiae 1492; Saligniaci 1540; Basileae 1559), dann griechisch und lateinisch (Basileae 1580); hrsg. von F. Creuzer (Oxonii 1835); von Creuzer und Moser (Paris 1855); von A. Kirchhoff (Lips. 1856); die Abh. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff schon 1847 herausgegeben; das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert (in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 30—103); eine deutsche Uebersetzung des Ganzen erschien von J. G. von Engelhardt (Erlangen 1820—23), eine französische Uebersetzung mit Commentar von Bouillet (Paris 1857—59).

Porphyrii vita Plotini erschien zuerst bei der Baseler Ausgabe der Enneaden von 1580, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 26, und bei der Oxforder Ausgabe der Enneaden 1836, jedoch nicht bei der Pariser Ausgabe, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102—118, ed. Ant. Westermann. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kiessling, bei: Jambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei: Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 app. p. 87—101. Porphyrii ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag. (Romae 1630) und in der Pariser Ausgabe des Plotin (Par. 1855). Porphyr. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, bei: Jambl. de myst., Venet. 1497 und bei Gale's Ausgabe derselben Schrift, Oxonii 1678. Porphyr.

de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543 und vor den Ausgaben des Organon. Porphyr. de abstinentia ab animalibus necandis, ed. Jac. de Rhoer, Traj. ad Rh. 1757. Porphyr. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. I. C. Orellius, in: opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819.

Von Plotin handeln in neuerer Zeit namentlich: Gottl. Wilh. Gerlach (disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii de doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811), Steinhart (de dialectica Plotini ratione, Hal. 1829, und Art. Plotin in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt.), Ed. Müller (in seiner: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 285—315, Berlin 1837), J. A. Neander (über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: Abh. der Berl. Akad., Berl. 1843), F. Creuzer (in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins), C. Herm. Kirchner (die Philosophie des Plotin, Halle 1854), R. Volkmann (die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abh. vom Schönen, Stettin 1860). Von Schriften des Porphyrius handelt Brandis (Abh. der Berliner Akad. der Wiss., ph.-hist. Cl., 1833, S. 279 ff.).

Plotins Vaterstadt ist Lykopolis in Aegypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. u. A.); er selbst wollte nie dieselbe nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das Alles erachtete er als ein Irdisches und schien sich zu schämen, dass er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyr (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Geburt setzt Porphyr (vit. Plot. c. 2) in das Jahr 205 nach Chr.; er berechnet dasselbe aus dem Lebensalter und der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorben in seinem 66. Lebensjahre (wie Eustochius, ein Mitschüler des Porphyr, erfahren habe) und zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Claudius zu Ende ging (also 270 nach Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lebensjahre (232 nach Chr.) der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandrien berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonius kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er 11 Jahre (bis 243); dann schloss er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und musste durch die Flucht nach Antiochia sein Leben retten.

Vierzig Jahre alt (244 nach Chr.) kam Plotin nach Rom (Porphyr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden, und später auch, den Kaiser Gallienus, sowie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so dass er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zu gründen, die Platonopolis heissen und deren Einwohner nach den Gesetzen Plato's leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von seinen Rathgebern umgestimmt, so dass der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieb Plotin bis zum ersten Jahr der Regierung des M. Aurelius Claudius (269 nach Chr.) und begab sich dann nach Campanien, wo er nach ungefähr 1½ Jahren starb.

Dass Plotin die Lehren der sämmtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lecture der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor; dass er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig, als den Plato studirt hat, bezeugt Porphyr (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von grossem Einfluss waren auf ihn die Schriften des Numenius. Porphyr erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonius und des Plotin, weist aber in Uebereinstimmung mit Amelius und Longinus den Vorwurf zurück, den Einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproducire derselbe nur die Lehren des Numenius; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer, als irgend einer seiner Vorgänger, die pythagoreischen und platonischen Principien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien liess Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Atticus, aber auch die

der Peripatetiker Aspasius, Alexander (von Aphrodisias?) und Adrastus lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahr (254 nach Chr.) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuscript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius revidirt und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Alterthum auch eine durch Eustochius besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, dass sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders eintheilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle, als die Porphyrianische Recension, beginnen liess. Die noch vorhandenen Manuscripte ruhen sämmtlich auf der durch Porphyrius besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt des ästhetischen Reizes der Platonischen Dialoge und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und der Weihe des Vortrags. Porphyr schreibt der Plotinischen Diction Gedrängtheit und Gedankenreichthum zu (*σύντονος καὶ πολύνους*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*), als den lehrhaften Ton. Longin, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrius, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der Plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.*

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrius in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt, das Verwandte vereinigte, und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im Einzelnen folgende:

Erste Enneade. 1. Was das *ζῶον* überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Ueber die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Ueber die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Ueber die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Ueber das Schöne (1). 7. Ueber das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Ueber die Bedeutung und den Ursprung des Uebels (51). 9. Ueber die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung (16). Porphyr bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im Allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyr denselben giebt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjectiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vergl. insbesondere Ennead. I, 3, 1 init.).

Zweite Enneade (*τῶν φυσικῶν συναγωγή*). 1. Ueber den Himmel (40). 2. Ueber die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Ueber die zweifache Materie (12). 5. Ueber die Potentialität und Actualität (25). 6. Ueber Qualität und Wesen (17). 7. Ueber die Möglichkeit totaler Mischung (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Grösse (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (*ἔτι τὰ περὶ κόσμου*). 1. Ueber das Schicksal (3). 2 und 3. Ueber die Vorsehung (47 u. 48). 4. Ueber den mit unserer Ueberwachung beauftragten Dämon (15). 5. Ueber die Liebe (50). 6. Ueber die Leidlosigkeit des Unkörper-

lichen (26). 7. Ueber Ewigkeit und Zeit (45). 8. Ueber die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältniss des göttlichen νοῦς zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyr sagt sehr naiv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlung habe er διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου und die achte διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον hierhergezogen.

Vierte Enneade (τὰ περὶ ψυχῆς). 1. u. 2. Ueber das Wesen der Seele (4 u. 21). 3.—5. Ueber verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Ueber die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Ueber die Frage, ob alle Seelen Eine seien (8).

Fünfte Enneade (τὰ περὶ νοῦ). 1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den νοῦς und die Seele (10). 2. Ueber die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Ueber die erkennenden Substanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Ueber das Eine, und über die Weise, wie von ihm alles Andere herstamme (7). 5. Dass die νοητὰ nicht ausserhalb des νοῦς existiren; ferner über den νοῦς und über Gott als das an sich selbst Gute (32). 6. Dass das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjecte gebe (18). 8. Ueber die intelligible Schönheit (31). 9. Ueber den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyr gesteht zu, dass in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschliesslich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Ueber die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u. 5. Dass das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Ueber die Zahlen (34). 7. Ueber die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute (38). 8. Ueber die Freiheit des Menschen und der Gottheit (39). 9. Ueber das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4—6) folgende: Von 254—263 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyr nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 263—268: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 268—269: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 269—270: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyr erwähnt ausserdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfasste Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philo von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chäronea Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, und Numenius von Apamea Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasirt hatte, ging Plotin in eben dieser Richtung weiter fort. Mit Plato bezeichnet er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute; aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philo und Plutarch, das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Ueberseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu,

sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως).

Plotin lässt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoctrin zu führen, dass das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrius der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt Alles ab. Er führt zunächst proludirend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewusster oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια θεωρίας) oder eine Folge derselben (παρακολούθημα), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; wesshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistesthätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden. Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den Nus wenden, so dass sie immer mehr mit dem Object der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissactes und des Erkenntnissobjectes, und dies muss nicht nur von dem menschlichen νοῦς, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen νοῦς gelten (παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν). Die Einheit kann nicht der νοῦς selbst sein, weil er nothwendig mit jener Zweiheit behaftet ist; denn wollten wir das νοητὸν von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr νοῦς. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des νοῦς (τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι). So wenig, wie νοῦς, kann das Eine νοητὸν sein; denn das νοητὸν ist auch seinerseits mit dem νοῦς untrennbar verknüpft. Wenn es also weder νοῦς, noch νοητὸν ist, so muss es dasjenige sein, woraus sowohl der νοῦς, als auch das νοητὸν herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Uebervernünftiges, die Vernunft Ueberragendes (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν). Es verhält sich zum νοῦς, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7). Es ist einfacher, als der νοῦς, da das Erzeugende jedesmal einfacher, als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Thieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Princip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasirt das Resultat der höchsten Abstraction zu einem gesondert existirenden Wesen hält es für das Prius dessen, woraus es abstrahirt ist, und identificirt es demgemäss mit der Gottheit.) Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muss der, welcher die intelligible Welt (τὸν νοητὸν κόσμον) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die νοητὸν und νοῦς ist, in's Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der Plotinischen Grundlehre von der Platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Plato vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine dem Licht, den νοῦς der Sonne und die Seele dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Plato, sondern auch mit

den ältesten Philosophen in Uebereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der νοῦς sei dem Plato der Demiurg, also die Ursache (αἴτιον), Plato statuire aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (τἀγαθόν), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας). Das Seiende und den νοῦς nenne Plato die Idee; diese lasse er also aus dem ἀγαθὸν herstammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, dass Plato jenes Gute, τἀγαθόν, auch τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Princip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά); unter der οὐσία, über welche nach Plato das ἀγαθὸν erhaben ist, versteht Plato die Idee des Seins, Plotin aber die Gesammtheit aller Ideen. Noch vor Plato, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den νοῦς identificirt und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem Platonischen Dialog unterscheide genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den νοῦς als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner alterthümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der νοῦς das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Consequenz gewisser Aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiss er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Plato die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, dass das ἓν als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zulässt und dass selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, wesshalb sie es bildlich Ἀπόλλων genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urtheil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwickelung will er selbst geben, so dass seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, Ennead. V, 1, 8).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wornach das Eine zugleich auch Alles sei; das ἓν ist nach ihm nicht τὰ πάντα, sondern πρὸ πάντων (Ennead. III, 8, 8), doch gebraucht Plotin auch den Ausdruck, das ἓν sei keins der Dinge und doch Alles, keines, sofern die Dinge später seien, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32). Nicht durch Theilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (περίλαμψις), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Enthielt es sie, so war es nicht einheitlich im strengen Sinne; enthielt es sie nicht, wie konnte es geben, was es selbst nicht besass? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen (Ennead. V, 2, 1: ὂν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, die via eminentiae der Scholastiker). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin be-

gründet, dass dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugniss des ἕν ist der νοῦς (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (εἰκών) des ἕν. Als Erzeugniss des ἕν wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (ἐπιστροφή) wird es νοῦς, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder αἴσθησις oder νοῦς, αἴσθησις aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Uebersinnlichen νοῦς. Der νοῦς ist im Unterschiede von dem ἕν bereits mit dem Anderssein, der ἑτερότης, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntniss) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der νοῦς fasst die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5). Dass die Ideen dem νοῦς immanent seien und nicht ausserhalb desselben existiren (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά), ist der zweite Cardinalpunkt der Plotinischen Doctrin. Er führt Plato's Ausspruch im Timaeus an, der νοῦς schaue auf die Ideen, die ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des νοῦς seien; aber dann, meint er, würde ja der νοῦς in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Plato's Ansicht könne also nur die Identität des νοῦς und der die Ideen in sich fassenden Intellectualwelt (des κόσμος νοητὸς oder des ὅ ἐστι ζῶον) sein. Das νοητὸν ist von dem νοῦς nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist νοητὸν, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (στάσις, ἑνότης, ἡσυχία) zukommt, während es νοῦς ist, sofern es den Act des Erkennens übt (Ennead. III, 9, 1). Der νοῦς, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das ἀληθινὸν selbst in sich, sondern nur εἴδωλα desselben, so würde er irren (τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές), er würde untheilhaftig der Wahrheit (ἄμοιρος ἀληθείας) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht νοῦς sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also darf man nicht (mit Longin) ausserhalb des νοῦς die Ideen (τὰ νοητὰ) suchen und nicht meinen, in dem νοῦς seien nur Bilder oder Abdrücke (τύποι) des Seienden, sondern man muss dem wahrhaften νοῦς die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2). (Mit der Ansicht Plato's ist weder die Longinische noch auch die Plotinische Lehre identisch; Plato lässt vielmehr denjenigen νοῦς, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein, und schreibt den Ideen überhaupt (Soph. p. 248) in einem zwar ursprünglich wohl nur poetischen, zuletzt aber doctrinell gewordenen Sinne Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zu, so dass die Ideen nicht dem νοῦς immanent, aber auch nicht dem νοῦς transscendent, sondern dieser νοῦς ihnen immanent ist. Dass die Ideen dem menschlichen νοῦς transscendent seien, erkennt Plotin ebensowohl, wie Longin, mit Recht als Plato's Lehre an. In der Consequenz des Plotinischen Argumentes liegt freilich, dass er dem Menschen entweder die Erkenntniss der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen νοῦς dieselben immanent sein lassen müsste.)

Die Seele ist das Abbild und Erzeugniss des νοῦς, gleichwie der νοῦς das des Einen. Ennead. V, 1, 7: ψυχὴν γεννᾷ νοῦς, und zwar als sein εἴδωλον, das nothwendig geringer ist, als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist theils dem νοῦς als ihrem Erzeuger zugewandt, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniss. Herzorgehend aus dem νοῦς erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punct sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Plato's im Timaeus) sowohl ein ideelles, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und theilbares. Die Seele ist eine immaterielle Substanz,

nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der νοῦς, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin. ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es giebt eine reale Vielheit von Seelen; die höchste von allen ist die Weltseele; aber die übrigen sind nicht blosse Theile derselben (Ennead IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib, wie Feuer die Luft. Es ist richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so dass es auch einen Theil der Seele giebt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Functionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Theilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (παρεῖναι, παρουσία), dass die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Function die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Theilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Theile des Leibes zu vertheilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile. Die Seele ist μεριστή, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele untheilbar, und nur in Bezug auf die Körper getheilt, da diese sie nicht ungetheilt aufnehmen können (ebend.). (Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die Platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen.) Ihrem Wesen nach ist die Seele im νοῦς, wie der νοῦς in dem ἕν, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7).

Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10). Dass die Körper ein Substrat (ὑποκείμενον) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Plato) aus dem Uebergang der materiellen Stoffe in einander zu schliessen, durch welchen offenbar wird, dass nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (μορφή) und qualitätslosem Stoffe (ὕλη) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines Jeden (τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη). Sie ist das Dunkel, wie der λόγος das Licht. Sie ist ein μὴ ὄν. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (ἄπειρον), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (κακόν), als der Form empfänglich, ein Mittleres (μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ). Sie ist zwar nicht mit der ἑτερότης überhaupt, wohl aber mit demjenigen Theile der ἑτερότης, der zu den λόγοις den Gegensatz bildet, identisch. Aber die ὕλη in den Ideen ist mit der ὕλη in den sinnlichen Dingen nur in sofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunkeln Tiefe fallen; im Uebrigen aber besteht zwischen beiderlei Materie eine eben so grosse Verschiedenheit, wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον); wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (μορφή) nur ein Schattenbild (εἴδωλον) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahrhaftes Sein, und ist mit Recht οὐσία zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer οὐσία unstatthaft ist (Ennead. II, 4).

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, dass das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen könne. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluss an

Plato (Sophist. p. 257 ff.) folgende fünf: ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης und ἑτερότης. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (δεῖ.. ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die Aristotelischen zu reduciren (Ennead. VI, 1—3).

In Folge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (τῷ αὐτεξουσίῳ) und geriethen immer tiefer in den Abfall hinein, vergassen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist unverloren; ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden, und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend und wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es giebt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die, mit höherer Kraft nnd schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und alles Irdische verachtend dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Plato als Verähnlichung mit Gott (θεῷ ὁμοιωθῆναι, Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäss dem Wesen (ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν) und des Gehorsams gegen die Vernunft (ἐπαΐειν λόγου) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (πολιτικαὶ ἀρεταί) sind: φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη, die letztere als οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. Die reinigenden Tugenden (καθάρσεις) gehen auf die Befreiung von jeder ἁμαρτία durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf: οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν,.. πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntniss der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muss. Das Höchste ist die Erkenntniss oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Uebrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (κίνησις), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7, 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Centrum in ihr (τὸ ψυχῆς οἷον κέντρον, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI, 9, 10). Wenn wir auf ihn blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (χορεία ἔνθεος), und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des νοῦς, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele, und geniessen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (θέαμα), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich

ἔκστασις, ἅπλωσις, ἀφή (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war Amelius (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenius eine grosse Autorität einräumte. Er unterschied im νοῦς drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Theil hat, der dritte aber an dem des zweiten Theil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. 93 D). Amelius vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Jamblich. bei Stob. Eclog. I, 886; 888; 898).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war Porphyrius. Geboren zu Batanea, einer Stadt in Syrien, im Jahre 233 nach Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyrus. Sein ursprünglicher Name war Malchus; Longin, dessen Schüler er eine Zeitlang war, soll ihn Porphyrius genannt haben (Eunap. vit. Soph. p. 7 Boiss). In Rom wurde er 263 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst in hohem Alter (um 304 n. Chr.) gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der Plotinischen Lehre sein, die ihm mit der Platonischen und im Wesentlichen auch mit der Aristotelischen als identisch gilt. Porphyr schrieb sieben Bücher περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (nach Suidas s. v. Πορφύριος), ferner Erklärungen des Platonischen Timaeus und des Sophistes, der Aristotelischen Schriften über die Kategorien und περὶ ἑρμηνείας, und die erhaltene Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας, welche den Ausgaben des Aristotelischen Organon vorgedruckt zu werden pflegt; ein Abriss des Plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrius verfasst, hat sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrius auch einige selbständige Schriften verfasst. Eunapius (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrius vorzugsweise darein, die Plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die Porphyrianische Doctrin von der Plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter; Porphyr setzt den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία, Porphyr. bei Euseb. praep. evang. IV, 7, u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (κάθαρσις) durch Ascese, und die philosophische Gotteserkenntniss. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyr nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Missbrauch. Bestimmter, als Plotin, scheint Porphyr (in seinen sechs Büchern περὶ ὕλης) die Emanation der Materie aus dem Uebersinnlichen (und zwar zunächst aus der Seele) gelehrt zu haben (Procl. in Tim. 109; 133; 139; Simplic. in Phys. f. 50 B). Die Ansicht, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, vertheidigte Porphyr gegen die Einwürfe des Atticus und des Plutarch (Procl. in Tim. 119). Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyr in 15 Büchern κατὰ Χριστιανῶν, die

von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. eccles. VI, 19; demonstr. evang. III, 6; Augustin. civ. dei XIX, 23 u. ö.).

§ 69. Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien, ein Schüler des Porphyrius, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus. Er sucht den Aberglauben speculativ zu rechtfertigen. Eine pythagoreisirende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophiren eine grössere Rolle, als der platonische Gedanke. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine. Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten.

Die Schüler des Jamblichus, namentlich Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Priscus, Eusebius, Sopater, Sallustius und Julianus Apostata, fanden grösstentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis, als in der philosophischen Theorie. Nur Theodorus von Asine, einer der ältesten Schüler des Jamblichus, hat sich um Fortbildung des Systems bemüht. Mit der Bedeutungslosigkeit der philosophischen Leistungen wuchs gleichmässig die Maasslosigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, insbesondere des Jamblichus. Am meisten machten sich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philosophen, wie namentlich Themistius, um die Philosophie verdient.

Jamblichi Chalcidensis de vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Accedunt Porphyr. de vita Pythag. etc., Lips. 1815—16. Jambl. de Pythagorica vita, ed. Ant. Westermann, Paris 1850, bei der Cobet'schen Ausgabe des Diogenes Laërtius. Jambl. adhortatio ad philosophiam, ed. Kiessling, Lips. 1813. Jambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος* (in Villoison, anecd. graec., II, S. 183 ff., Venet. 1781). Jambl. theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II, ed. F. Ast, Lips. 1817.

De mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857.

Ueber des Jamblichus Lehre handelt G. E. Hebenstreit (de Jamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia, Lips. 1764). Ueber den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handelt Meiners (in: Comment. soc. Gotting. IV, S. 50 ff., 1782).

Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν, ed. Gerhardius, Lips. 1820.

Ueber Julians Bestrebungen, die mehr der Geschichte der Religion, als der der Philosophie angehören, mag es hier genügen, auf die Schriften von Aug. Neander (Heidelb. 1812), H. Schulze (Progr., Strals. 1839), Teuffel (Diss. Tüb. 1844) und D. F. Strauss (Mannh. 1847) zu verweisen.

Sallustii philosophi de diis et mundo lib. ed. Leo Alatius, Romae 1638; ed J. C. Orellius, Turici 1821.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed V. Trincavellus, Venet. 1534.

Ueber die Hypatia handeln: Jo. Chph. Wolf (in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, Hamb. 1739, S. 368 ff., wo auch ihre Briefe edirt sind) und Jo. Ch. Wernsdorf (diss. quatuor de Hypatia, philosopha Alexandrina, Viteb. 1747—48).

Jamblichus hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Jambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Constantin und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten liess, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Jamblichus haben an die Wunderthaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern ὁ θεῖος (häufig bei Proclus) oder auch ὁ θειότατος (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfasste ausser Commentaren zu Plato und Aristoteles und der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. citirt wird), unter Andern die noch erhaltenen Schriften: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* und die *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Ob die Schrift de mysteriis Aegyptiorum von Jamblichus stamme, ist zweifelhaft; Proclus soll sie ihm zugeschrieben haben; jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Julian an Jamblichus sind untergeschoben; die Annahme (Bruckers und Anderer), dass der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Ueber das ἕν des Plotin stellt Jamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes ἕν, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als schlechthin eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem schlechthin unaussprechlichen Urwesen (*ἡ πάντη ἄῤῥητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige ἕν, welches (wie Plotin gelehrt hatte) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugniss ist die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist. Der *κόσμος νοητὸς* umfasst die Objecte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητὸς* sind: *πέρας* oder *πατήρ* oder *ὕπαρξις*, *ἄπειρον* oder *δύναμις τῆς ὑπάρξεως*, und *μικτὸν* oder *ἐνέργεια* oder *νόησις τῆς δυνάμεως*. Der *κόσμος νοερὸς* ist ebenfalls dreigliedrig, ihm gehören an: *νοῦς*, *δύναμις* und *δημιουργός*, doch scheint Jamblichus diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Jamblichus (bei Procl. in Tim. 214 ff.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und der Heroen, von denen allen Jamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoreisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und auf eine Rangordnung bringt. (Diese Phantasmen haben kein philosophisches Interesse.) Die letzte Stelle in dem Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

Die Schrift de mysteriis Aegyptiorum (*Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindicirt die Uebervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern insgesammt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.), und beutet diese speculative Doctrin zur Rechtfertigung der unvernünftigsten Albernheiten aus, wobei es ihr niemals an einem anscheinend rationellen Grunde fehlt.

Zu den unmittelbaren Schülern des Jamblichus gehört Theodorus von Asine, der auch den Porphyrius noch gehört haben soll. Er entwarf ein ausgeführteres Triadensystem als Jamblichus, und vermittelt so den Uebergang zu der Doctrin des Proclus.

Er hebt (mit Plotin und Porphyrius) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Jamblichus) ein erstes und zweites, über das Intelligible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Jamblichus) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, das Intellectuelle und das Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Jamblichus Sopater aus Apamea, den Constantin der Grosse auf den Verdacht hin, dass er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten liess, Dexippus, Aedesius aus Cappadocien, der Nachfolger des Jamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes, des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius aus Myndus, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde, dessen Richtung sein Jugendfreund Sallustius theilte, der Verfasser eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie, und Eustachius aus Cappadocien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Das praktische Bestreben einer Reaction gegen das Christenthum absorbirte die beste Kraft.

Um das Ende des vierten und den Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Themistius aus Paphlagonien mit dem Beinamen Euphrades in Nikodemien und Constantinopel; Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien; ferner der ältere Olympiodorus in Alexandrien, und ebendaselbst die von Christen ermordete Philosophin Hypatia, eine Märtyrerin des Polytheismus.

§ 70. Nach dem Misslingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Plato und des Aristoteles zu. Der atheniensischen Schule gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius, (gest. 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der Platonische und Aristotelische Schriften erklärt hat, Proclus (411—485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und des Syrian, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine Art von System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proclus Schüler und Nachfolger Marinus, dessen Mitschüler Asklepiodotus, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorus, der Nachfolger des Marinus, und dessen Nachfolger Hegias, sämmtlich noch unmittelbare Schüler des Proclus; ferner Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde. Die hellenische Philosophie erlag dem Christenthum; aber durch Commentare zu Aristotelischen und Platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius

und der (jüngere) Olympiodorus, wie auch Boëthius und der Christ Philoponus um die Ueberlieferung derselben an spätere Geschlechter verdient.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret. H. Bagolinus, Venet. 1558.

Hieroclis commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellius, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth., ed. Thom. Gaisford bei s. Ausg. des Stobaeus, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853.

Procli in Plat. Tim. comm., Basil. 1534; in theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenberg, Hamb. 1618; excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820; in Plat. Alcib. comm., ed. Fr. Creuzer, Francof. 1820—25; Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—25; Procli comm. in Plat. Parm., ed G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm., Leipz. 1839, und separat, Leipz. 1840; in Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847.

Marini vita Procli, ed J. F. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1814, und bei der Cobet'schen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850.

Vergl. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris s. a.; Herm. Kirchner, de Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846; Steinhart, Art. Proclus in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt., Bd. VI, S. 62—76.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1545 u. ö.; de fato, ed. J. C. Orellius, in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. ad. M. 1826.

Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; (Basil. 1551); in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. libros de coelo, ed. id. ib. 1526, 1548 u. ö.; in Ar. libros de anima cum comment. Alex. Aphrod. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; Simpl. comm. in Epicteti enchiridion, ed Jo. Schweighäuser, Lips. 1800.

Ueber Simplicius handelt Jo. Gottl. Buhle (de Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Gött. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff.).

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—51; vita Platonis s. o. S. 70; *σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξυδου καὶ Δημ. Σχινα*, in: *Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Venet. 1816, Heft IV; *σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebend. Heft V; comm. in Plat. Alcibiadem, ed F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Comm. des Proclus zum Alcib., II, Francf. 1821; scholia in Platonis Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh, Heilbronnae 1847; schol. in Pl. Gorgiam ed. Albert Jahn, in: Jahn's Archiv, Bd. XIV, 1848.

Joannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527; in Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534; contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536;

comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc. Venet. Ald. 1551; comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583.

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, de consolatione philosophiae, Norimb. 1473 u. ö.; opera, Venet. 1492; Basil. 1570.

Ueber Boëthius handeln: (Gervaise) histoire de Boëce, senateur Romain (Paris 1715), Chr. Gtlo. Heyne (Gott. 1806), G. A. L. Baur (Darmst. 1841), C. F. Bergstedt (Upsalae 1842), J. G. Sattner (Progr., Eichstädt 1852), F. Nitzsch (das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berlin 1860); vergl. Verhandlungen der 18. Vers. von Philologen und Schulmännern in Wien 1858.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorius, geb. um 350, gest. 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern „der Grosse" genannt, vielleicht noch Schüler des Priscus, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der Plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Procl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele, die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierius und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianus aus Alexandrien, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proclus, findet in der Aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur Platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der Aristotelischen Schriften als προτέλεια und μικρὰ μυστήρια zur Vorbereitung auf die Pythagoreisch-Platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der Aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proclus nennt in diesem Sinne den Aristoteles δαιμόνιος, den Plato aber (wie auch den Jamblichus) θεῖος. In seinem Commentar zur Aristotelischen Metaphysik sucht Syrian den Plato und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu vertheidigen. Seine Commentare zu Platonischen Schriften existiren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles war ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonius Saccas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, dass Plato und Aristoteles im Wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. In den Ueberbleibseln seiner Schriften erscheint er vorwiegend als Moralist. Ein Schüler des Syrian war Hermias aus Alexandrien, der später zu Alexandrien im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aedesia, einer Verwandten des Syrianus. Ein anderer Schüler des Syrian war der Mathematiker Domninus.

Proclus, geboren zu Constantinopel 411 n. Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthus in Lykien (daher auch selbst Lycius benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodorus in Alexandrien, des greisen Plutarch in Athen und darnach des Syrianus. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämmtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäussert haben, dass nichts aus dem Alterthum erhalten sein möchte, als nur die Göttersprüche (λόγια χαλδαϊκά, die Proclus in allegorischer Deutung sehr ausführlich commentirt hat) und der Platonische Timaeus.

Die Momente des dialektischen Processes, durch welchen nach Proclus die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben. Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (μονή); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (πρόοδος); durch Verähnlichung muss es zu ihr

sich zurückwenden (ἐπιστροφή), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (Procli στοιχείωσις θεολογική, c. 31—38). Alles Wirkliche gliedert sich demgemäss nach dem Gesetz der triadischen Entwickelung. Je öfter aber der Process sich vollzogen hat, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwickelung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisiren lässt (während die Pythagoreisch-Speusipp'sche und in der neueren Zeit die Hegel'sche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zum Grunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (instit. c. 4 ff.). Es ist die geheime, unerfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es lässt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einheit bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist ἀναιτίως αἴτιον (Plat. theol. III, S. 101 ff.; in Parm. VI, 87; in Tim. 110 E); es ist πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον (Plat. theol. II, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen lässt Proclus weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Jamblichus) ein einzelnes zweites und niederes ἕν, sondern eine Vielheit von Einheiten (ἑνάδες) hervorgehen, die über das Sein, das Leben, die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proclus nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein, als die der Ideen, und sie sollen so in einander sein, dass sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (inst. theol. 113 ff.). Sie sind die Götter (θεοί) im höchsten Sinne dieses Wortes (inst. 129). Die Henaden haben unter einander ein Rangverhältniss, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (inst. 126).

An die Henaden schliesst sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an (τὸ νοητόν, τὸ νοητόν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν, Plat. theol. III, 14). Das νοητὸν fällt unter den Begriff des Seins (οὐσία), das νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν unter den des Lebens (ζωή), das νοερὸν unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S, 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesensclassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältniss; die zweite hat Theil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1). Das Intelligible im engeren Sinne oder die οὐσία fasst in sich die drei Triaden: πέρας, ἄπειρον, μικτὸν oder οὐσία· πέρας, ἄπειρον, ζωή· πέρας, ἄπειρον und ἰδέαι oder αὐτόζωον. In jeder dieser Triaden nennt Proclus (im Anschluss an die Ausdrücke des Jamblichus) das erste, begrenzende Glied auch πατήρ, das zweite unbegrenzte, δύναμις, das dritte, gemischte, νοῦς. Das Intelligibel-Intellectuelle, das unter den Begriff der ζωή fällt und Gottheiten enthält, die Proclus als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: ἕν, ἕτερον, ὄν, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; ἕν und πλῆθος, ὅλον und μέρη, πέρας und ἄπειρον, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (συνεκτικοὶ θεοί) ausmachen; ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ἰδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον und ἡ κατὰ τὸ σχῆμα, welche die vollendenden Götter (τελεσιουργοὶ θεοί) ausmachen. Die intellectuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des νοῦς fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungetheilt bleibt. Indem aber Proclus dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebengliedrig theilt, gewinnt er sieben intellectuelle Hebdo-

nаden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von Platonischen und neuplatonischen Fictionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er πηγὴ ψυχῶν nennt, das Mischgefäss im Platonischen Timaeus, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellectuellen fliesst das S e e l i s c h e. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es giebt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die M a t e r i e ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transscendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (λόγοι, die λόγοι σπερματικοὶ der Stoiker, Procl. in Tim. 4 C ff.; in Parmen. IV, 152). Proclus wiederholt hier nur die Plotinischen Lehren.

Unter M a r i n u s (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palästina), dem Nachfolger des Proclus, soll die neuplatonische Schule zu Athen sehr in Verfall gerathen sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Speculationen scheint Marinus sich weniger, als Proclus, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebend. 275). Mitschüler des Marinus waren der Arzt A s k l e p i o d o t u s aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermias und der Aedesia, H e l i o d o r u s und A m m o n i u s, die später in Alexandrien lehrten, ferner Severianus, Pampretius, I s i d o r u s aus A l e x a n d r i a, H e g i a s, ein Enkel des Plutarch, und Z e n o d o t u s, der neben Marinus in Athen lehrte. I s i d o r u s, der noch den Proclus gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu, legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandrien zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm H e g i a s, diesem endlich (seit etwa 520) D a m a s c i u s von Damascus. Mit Jamblichus und Proclus geht Damascius in seiner Speculation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuheben.

Nicht lange erfreute sich Damascius der Lehrfreiheit. Der Kaiser J u s t i n i a n liess bald nach seinem (527 erfolgten) Regierungsantritt die Häretiker und die Nichtchristen verfolgen, und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen, confiscirte auch, wie es scheint, das Vermögen der Platonischen Schule. Bald hernach (531 oder 532) wanderten Damascius, S i m p l i c i u s aus C i l i c i e n, der fleissige und genaue Commentator Aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäss, den Sitz alter Weisheit, ein mässiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Khosroës) einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften (Agathias de rebus Justiniani II., c. 30). Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück; in dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen, und die neuplatonische, wie überhaupt die gesammte hellenische Philosophie war fortan bis zum Wiederaufblühen der classischen Studien fast nur noch Sache der Gelehrsamkeit (wie schon bei dem mit Simplicius ungefähr gleichzeitigen

christlichen Commentator des Aristoteles, Johannes Philoponus), und sporadisch vielleicht der verheimlichten eigenen Ueberzeugung.

Einer der letzten Neuplatoniker des Alterthums war Boëthius (470—525, in Athen gebildet 480—498), der durch seine Consolatio, wie auch durch seine Uebersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu des Victorinus Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius der einflussreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters geworden ist.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 1, vor Z. 17 v. u. f. h.: **Eisenmann**, über Begriff und Bedeutung der *σοφία* bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859.

S. 9, Z. 14 v. o. l.: Nourrisson statt Nourisson. Ebendaselbst ist nach Z. 15 einzuschalten: **Victor Cousin**, introduction à l'histoire de la philosophie, 4. édit., Paris 1861; histoire générale de la philosophie, 4. édit., Paris 1861. Ebend. Z. 3 v. u. l.: Lintz statt Linz.

S. 10, nach Z. 5 v. o. f. h.: V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346—362.

S. 16, n. Z. 8 v. u. f. h.: **Fragmenta** philosophorum Graec. ed. Fr. Guil. Aug. **Mullach**, Parisiis 1860.

S. 17, Z. 13 v. u. l.: Amstelodami 1822, und bei: Philostratorum opera ed. Ant. Westermann, Paris 1849 statt Paris 1849. Ebend. Z. 11 v. u. f. h.: Ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850.

S. 18. Z. 2 v. o. f. h.: **Brandis**, Gesch. der Entwickelungen der griech. Philosophie und ihrer Nachwirkungen im röm. Reiche, erste grössere Hälfte, Berlin 1862.

S. 22, Z. 23 v. u. u. ö. l.: Ionisch statt Jonisch.

S. 24, Z. 15 v. o. l.: Milesius statt Milesios.

S. 33, Z. 2 v. o. l.: *ἀντιπεπονθός* statt *ἀντιπεθοντός*.

S. 36, Z. 28 u. 29 v. o. und S. 37, Z. 37 u. 38 v. o. l: Sein und Denkthätigkeit üben ist identisch.

S. 39, Z. 11 v. o. l.: den statt dem.

S. 50, nach Z. 8 v. o. f. h.: **Valat**, essai historique sur les sophistes grecs, in: l'investigateur, Paris 1859, Sept. p. 257—267, Nov. p. 321—336, Dec. p. 353—361.

S. 51, nach Z. 1 v. u. f. h.: A. **Baumstark**, Gorgias v. Leont., in: Rhein. Mus. f. Phil. N. F., XV, 1860, S. 624—626.

S. 52, nach Z. 3 v. u. f. h.: Jac. Mähly, der Sophist Hippias von Elis, in: Rhein. Mus. N. F., XV, 1860, S. 514—535 u. XVI, 1861, S. 38—49.

S. 56, zur Litteratur über Sokrates f. h.: C. Maurit. **Fleischer**, de Socratis quam dicunt utopia, Embricae 1855, Progr. des Gymnas. zu Cleve. **Van Heusde**, über die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe in ihrem Verhältniss zu Sokrates, über die Wolken des Aristophanes, s. die Referate in: Philologus XVI, S. 383, 384, 566 f. W. F. **Volkmann**, die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222. **Bartelmann**, de Socrate, Oldenburg 1862, Gymnasial-Programm.

S. 65, nach Z. 8 v. o. f. h.: **Hermann**, zur Gesch. und Kritik des Diogenes von Sinope, Heilbronn 1860, Gymn.-Programm. **Wehrmann**, über den Cyniker **Diogenes**, in: Pädag. Archiv, 1861, S. 97—117.

S. 74, nach Z. 1 v. u. f. h.: Richard Schöne, über Platons Protagoras, ein Beitrag zur Lösung der Platonischen Frage, Leipzig 1862. Volquardsen, Platons Phaedrus, Kiel 1862.

S. 76, Z. 12 v. o. l.: der dem späteren Lebensalter angehörenden statt der späteren. Ebend. Z. 13 v. o. l.: der nach der gewöhnlichen Annahme früheren statt der früheren.

S. 76, Z. 14 v. o. f. h.: Falls Plato im Protagoras und in anderen Dialogen aus didaktischen Motiven einen von ihm selbst bereits überschrittenen Standpunct reproducirt hat und wenn demgemäss die betreffenden Dialoge nach dem Phaedrus geschrieben sein können, so ergiebt sich folgende Reihe: Phaedrus (um 386), Sympos. (um 385 oder 384), Lysis (um dieselbe Zeit), Laches, Charmides, Protagoras (um 383), Gorgias und Meno (um 382), de republ. etc (wie oben).

S. 76, Z. 1 v. u. f. h.. oder das den vielen gleichartigen Einzelobjecten gemeinsame Wesen, als ein einheitliches und in seiner Art vollkommenes gedacht.

S. 78, nach Z. 14 v. o. f. h.: Sigurd Ribbing, genetisk framställning af Plato's ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858. Heinrich von Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Th. I, Gött. 1862.

S. 78, nach Z. 19 v. u. f. h.: Dietrich Becker, das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg im Breisgau 1862.

S. 78, Z. 9 v. u. l.: Platonicae statt Platonicae. Ebend. Z. 3 v. u. f. h.: Janet (études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Paris 1860).

S. 83, zur Erwähnung der Schrift Grote's f. h.: vgl. meine Recension in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. XLI, Heft 2, 1862.

S. 96, Z. 4 v. o. f. h.: vergl. Bonitz, observationes crit. in Arist. l. metaph., Berol 1842, und: Aristotelische Studien I, Wien 1862.

S. 97, Z. 19 v. o. l.: gekommene statt gekommenen. Ebend. Z. 27 v. o l.: ἑρμηνείας statt ἐρμηνείας.

S. 101, nach Z. 14 v. u. f. h.: Franz Brentano, von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles, Freiburg im Breisgau 1862.

S. 104, Z. 8 v. o. l.: Allgemeineres, als das zu Beweisende statt Allgemeines.

S. 112, Z. 10 v. o. l.: von den Planetensphären aus statt bei den Planetensphären. Ebend. Z. 24 v. o. l.: στοιχεῖον statt σιοιχεῖον. Ebend. Z. 2 v. u. l.: μονή statt μόνη.

Anhang.

Tabelle über die Succession

der

Scholarchen in Athen.

(Grossentheils nach Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen: Abh. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842, Berlin 1844, philol. u. hist. Abhandlungen, S. 27—119.)

Vor Chr.			
Platoniker.	**Aristoteliker.**	**Stoiker.**	**Epikureer.**
Plato aus Athen 387—347.			
Speusippus aus Athen 347—339.			
Xenokrates aus Chalkedon 339—314.	Aristoteles aus Stageira 334—322.		
Polemo aus Athen 314—270. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast aus Eresus 322—287. Strato aus Lampsakus 287—269.	Zeno aus Kitium von? —264.	Epikurus aus Samos (von atheniensischem Geschlecht) 306—270.
Krates aus Athen 270 —?	Lyko aus Troas 269—226. Hieronymus.	Kleanthes aus Assos 264—? (Herillus aus Karthago und Aristo aus Chios.)	
Arkesilaus aus Pitana in Aeolis von? —241.			Hermarchus aus Mitylene 270 —? Polystratus.
Lakydes aus Kyrene 241—215.	Aristo aus Iulis auf der Insel Κέως 226—?	Chrysippus aus Soli von? —207.	Hippokleides. Dionysius.
Euander aus Phokis 215—?	? Lykiskus. ? Praxiphanes.		
Hegesinus aus Pergamum von?—?	? Hieronymus der Rhodier. ? Prytanis.	Zeno aus Tarsus von 207—?	Basilides. ? Protarchus aus Bargylia in Karien.
Karneades aus Kyrene von? —129 (in Rom 155).	Kritolaus aus Phaselis (in Rom 155).	Diogenes der Babylonier aus Seleukia am Tigris (in Rom 155).	? Demetrius Lako.
Klitomachus (Asdrubal) aus Karthago 129—109?	Diodorus aus Tyrus (um 110).	Antipater aus Tarsus. Panaetius aus Rhodus.	? Diogenes aus Tarsus.

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
		Mnesarchus (um 110—90). Dardanus.	Apollodorus ὁ κηποτύραννος.
Philo aus Larisso (87 in Rom, wo ihn Cicero hörte).	Erymneus.	Apollodorus Ephillus.	Zeno aus Sidon (um 90—79). (Cicero und Atticus hörten bei ihm 79).
Antiochus aus Askalon von 83?—74. (Cicero hörte bei ihm im Jahre 79).	Andronikus aus Rhodus (um 70, Lehrer des Boëthus aus Sidon).	Dionysius. Antipater aus Tyrus.	Phaedrus (seit 79 Lehrer in Athen; schon um 85 in Rom Lehrer Cicero's).
Aristus aus Askalon von 74—49? (Lehrer des M. Brutus um 65).			
			Patron (um 51). (Gleichzeitig lebte Philodemus aus Gadara in Rom, und lehrte Syro wahrscheinlich in Neapel.)
Theomnestus aus Naukratis in Aegypten (um 44).	Kratippus aus Mitylene (um 44).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonius aus Alexandria (unter Nero und Vespasian, Lehrer des Plutarch).	Menephilus (Menephyllus).		
? Aristodemus aus Aegium (unter Domitian und Trajan).			
	? Aspasius aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenus 145). ? Adrastus aus Aphrodisias.		
Calvisius Taurus aus Berytus oder aus Tyrus (zur Zeit des Hadrian und	Aristokles und Herminus (zur Zeit des Antoninus Pius).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
des Antoninus Pius, Lehrer des A. Gellius).			
(Favorinus.)			
? Atticus (zur Zeit des Marcus Antoninus).	Alexander aus Damaskus (um 170).		
	Alexander aus Aphrodisias (zur Zeit des Septimius Severus, um 200).		
Diodotus oder Theodotus (um 230).	Ammonius.	Athenaeus.	
	Ptolemaeus.	Musonius.	
		Kallietes (um 260).	
Eubulus (um 265).			
(Longinus lebte als Lehrer der Litteratur bis 273).			
? Theodorus aus Asine in Argolis (unter Constantinus d. Gr.).			
? Euphrasius.			
? Chrysanthius aus Sardes.			
Priscus aus Molossis (um 350—380).			
Plutarchus, des Nestorius Sohn, aus Athen (bis 433).			
Syrianus aus Alexandria 433—450?			
Proclus der Lykier von 450?—485.			
Marinus aus Sichem von 485—?			
Neben ihm Zenodotus.			
Isidorus aus Alexandria von?—?			
Hegias von?—?			
Damascius aus Damascus von? — 529.			

Nachtrag

zu Seite 76, Zeile 14 von oben.

Anknüpfend an die von mir in meinen Platonischen Untersuchungen geführten Beweise, dass der Parmenides unecht und dass Soph. und Politicus später als die anderen Gespräche entstanden seien und eine umgebildete Ideenlehre unter ausdrücklicher Polemik gegen die ursprüngliche Form derselben enthalten, sucht C. Schaarschmidt (in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XIII., S. 1—28, Juli 1862) die Unechtheit des Soph. (und damit zugleich auch des Politicus) darzuthun. Doch bleibt dabei der nach dem Vorgange Anderer auch von mir in der angeführten Schrift gegebene Nachweis, dass die beiden letztgenannten Dialoge bereits dem Aristoteles bekannt waren, in voller Kraft bestehen. Diese Gespräche sind höchst wahrscheinlich ebensowohl, wie auch Parmenides, ein Product der Platonischen Schule aus der nächsten Zeit nach Plato's Tode. Ob jedoch Soph. und Pol. den Parm. bereits voraussetzen, (wie Schaarschmidt will), ist mindestens zweifelhaft.

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

von Thales bis auf die Gegenwart.

Zweiter Theil.

Die christliche Zeit.

Erste Abtheilung.

Die patristische Periode.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Berlin 1864.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.

(Kochstrasse 69.)

Grundriss

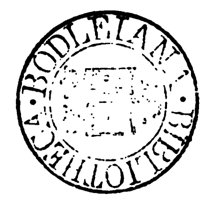
der

Geschichte der Philosophie

der patristischen Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Berlin 1864.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)

Vorwort.

Nach denselben Grundsätzen, wie der 1863 erschienene Grundriss der Geschichte der vorchristlichen Philosophie, ist auch der vorliegende Grundriss der Geschichte der patristischen Philosophie ausgearbeitet worden. Nicht späterer Zeit entstammte Reflexion oder Speculation über die Geschichte, sondern die Geschichte selbst in treuem Miniaturbilde darzustellen, war mir die oberste Norm.

Bei diesem Theile meiner Schrift lag die grösste Schwierigkeit in der Abgrenzung des philosophischen Stoffes gegen den theologischen. Von den der Dogmengeschichte und überhaupt der positiven Theologie angehörenden Elementen habe ich so viele mitaufgenommen, als mir für das wissenschaftliche Verständniss des Ursprungs und der Bedeutung der philosophischen Gedanken erforderlich zu sein schien. Mag über die Grenze sich rechten lassen, so darf ich doch auf die Billigkeit rechnen, die bei der Erweiterung oder Beschränkung der Aufgabe dem subjectiven Ermessen einen Spielraum zugesteht.

Vollständigkeit in den litterarischen Angaben konnte hier schon wegen der Beziehung zu dem theologischen Gebiete nicht Aufgabe

sein; ich habe mich auf eine umfassende Auswahl beschränken müssen. Doch wird man, wie ich hoffe, nichts Wesentliches vermissen.

Der Grundriss der Geschichte der scholastischen Philosophie wird noch bis zum Beginn des Wintersemesters ausgegeben werden und auch die Darstellung der neueren Philosophie bis zur Gegenwart in einer angemessenen Frist nachfolgen.

Königsberg, im Juni 1864.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Erste Periode.

Die patristische Philosophie.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

§ 1. Die religiösen Thatsachen, Anschauungen und Ideen des Christenthums geben auch der philosophischen Forschung neue Impulse. Das philosophische Denken richtet sich in der christlichen Zeit vorzugsweise auf die theologischen, kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen der biblischen Heilslehre, deren Fundament in dem Bewusstsein der Sünde und der Erlösung liegt.

Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handelt:
Heinrich Ritter, die christliche Philosophie, 2 Bde. Göttingen 1858—59. (Vergl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Geschichte der Philosophie, Bd. V. ff., Hamburg 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der oben, Theil I, S. 6—9 angeführten Werke von Brucker, Buhle, Tennemann und Anderen.)

§ 2. Auf die schöpferische Urzeit des Christenthums folgt im Mittelalter die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Priestern und Laien, Kirche und Staat, überhaupt von dem Gegensatze, in welchem der menschliche Geist gegen Gott, in sich selbst und mit der Natur stehe, mithin von seiner Gebundenheit, dann in der Neuzeit die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewusstseins von der aus den Gegensätzen wiederhergestellten Einheit, mithin von der Versöhnung und Freiheit des Geistes. Das philosophische Denken steht in der patristischen Periode mit dem theologischen noch in der engsten Einheit und wirkt bei der Dogmenerzeugung, tritt dann als Scholastik in den Dienst der Theologie zu dem Zweck, den im Wesentlichen bereits vorhandenen dogmatischen Lehrinhalt durch logische Anordnung und Begründung mit Hülfe philosophischer Lehren des vorchristlichen Alterthums auf

eine wissenschaftliche Form zu bringen, und gewinnt als Philosophie der Neuzeit zu der christlichen Theologie und auch zu der antiken Philosophie allmählich mehr und mehr das freie Verhältniss einer nach Form und Inhalt selbständigen Wissenschaft.

Die Abgrenzung des Stoffes der Geschichte der Philosophie gegen den der Geschichte der Theologie hat besonders in der patristischen und scholastischen Periode, und die Abgrenzung gegen den der Geschichte der Naturwissenschaften besonders in der neueren Zeit bei der thatsächlichen engen Verflechtung nicht geringe Schwierigkeit; doch liegt in der Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den Principien ein Kriterium von zureichender Strenge. Eine Betrachtung der religiösen und theologischen Grundlagen muss der Darstellung der Philosophie der altchristlichen Zeit, und ein Ueberblick über die Hauptergebnisse der neueren Naturforschung muss der Darstellung der Philosophie der Neuzeit einleitend vorangehen, und die Darstellung der Anfänge christlicher Philosophie selbst muss, wenn nicht der lebendige Organismus jener religiösen Gedankenbildung nach der fremdartigen Norm der später erfolgten Ablösung einer theologia naturalis von der theologia revelata willkürlich zerschnitten werden soll, die fundamentalen dogmengeschichtlichen Bestimmungen mitaufnehmen. Nur so wird ein Einblick in den Zusammenhang und in die Genesis der christlichen Gedanken möglich.

Erste Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die patristische Philosophie.

§ 3. Die patristische Periode ist die Zeit der Genesis der christlichen Lehre. Sie lässt sich bis excl. auf Scotus Erigena herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Concil zu Nicäa gegen einander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Speculation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der bereits feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein bei der Dogmenbildung mitwirkender Factor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Gesammtausgaben von Schriften der Kirchenväter haben u. A. besorgt: Margarinus de la Bigne (Paris 1575; 6. ed. 1654, 17 voll. fol.), Andr. Gallandi (Venet. 1765—81, 14 voll. fol.), J. P. Migne (Paris 1840 sqq.); auf Werke aus den drei ersten Jahrhunderten beschränkt sich die Ausgabe von Grabe (spicilegium patrum, ut et haereticorum saec. I.—III., Oxon. 1698). Auszüge und Chrestomathien lieferten Rössler (Bibliothek der Kirchenväter, 10 Bde., Lpz. 1776—86), Augusti (Chrestomathia patristica, Lips. 1812), Gersdorf (Bibl. patr. eccl. Lat. sel., Lips. 1835—47) u. And.

Vergl. Möhler's Patrologie, hrsg. von F. X. Reithmayr, Regensburg 1840; ferner die dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke von Münscher,

Augusti, Neander, Gieseler, Baumgarten-Crusius, Hase, Klee, Hagenbach, Baur, Niedner, Böhringer etc., Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart 1839, 2. A. 1845—53, Baur's christliche Gnosis, Tübingen 1835, desselben christl. Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838, christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübingen 1841—43, und manche andere theologische Schriften.

Dowling, notitia scriptorum S. Patrum, Oxonii 1839.

Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859.

Joh. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859.

§ 4. Das religiöse Bewusstsein von dem Gegensatze zwischen Heiligkeit und Sünde hat unter den Völkern des Alterthums zumeist das israelitische gehegt; aber sein sittliches Ideal war an das Ritualgesetz gebunden, und die Offenbarung Gottes erschien ihm als beschränkt auf das auserwählte Volk der Kinder Abrahams. Die Aufhebung der rituellen und nationellen Schranken des sittlich-religiösen Lebens wurde vorbereitet durch die alexandrinische Religionsphilosophie, deren Entstehung durch die Berührung des Judenthums mit der hellenischen Bildung bedingt war, und vollzogen durch das Christenthum. Zu der Zeit, als die griechische Cultur die geistige Abgeschlossenheit und die Römerherrschaft die politische Selbständigkeit der Völker aufgehoben hatte, trat im Christenthum der Realität des Weltreichs die Idee eines Gottesreichs gegenüber, welches auf Herzensreinheit beruhe. Die Messiashoffnung des jüdischen Volkes ward vergeistigt, in der Busse und Besserung die Bedingung des Seelenheils erkannt, und das Princip aller Gebote in dem Gesetze der Liebe gefunden, wodurch in nothwendiger Folge das Ritualgesetz und damit zugleich auch die nationalen, politischen und socialen Unterschiede ihre frühere absolute Bedeutung verloren; den Armen ward das Evangelium gepredigt, den Bedrückten die Theilnahme am Himmelreich verheissen, und das Bewusstsein von Gott als dem allmächtigen Schöpfer, dem heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter durch das Bewusstsein von der Erlösung und Gotteskindschaft vermöge des Wirkens und Wohnens Gottes in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen ergänzt.

In Betreff der Literatur muss hier besonders auf die theologischen Handbücher verwiesen werden. Vgl. ausser den Einleitungen in die biblischen Schriften von de Wette, Hug, Reuss etc. insbesondere noch Carl August Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon, hrsg. von G. Volkmar, Berlin 1860, und Adolf Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung, Halle 1863.

Das Eigenthümliche des Christenthums setzt in bewusstem Anschluss an Schleiermacher und nicht ohne einen thatsächlichen Einfluss Hegelscher Begriffe Neander (christl. Dogmengesch., hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1857, S. 34, und häufig in anderen Schriften, vgl. auch Neander, über das Verhältniss der hellenischen Ethik zum Christenthum, in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von

J. Jacobi, Berlin 1851), in „die Erlösung, das Bewusstsein der Einigung des Göttlichen und Menschlichen“, und bemerkt über das Verhältniss desselben zum Judenthum und Hellenismus (ebendas. S. 36): „Im Allgemeinen bezeichnet der religiöse Standpunct des Judaismus das hervorgetretene Bewusstsein der Entfremdung von Gott und der Entzweiung in der menschlichen Natur, der Hellenismus hingegen das jugendliche Leben der Natur, wo dieser Gegensatz zu Gott noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Im Verhältniss zum Judenthum will das Christenthum die Kluft aufheben durch die Erlösung; im Verhältniss zum Hellenismus bringt es den Zwiespalt erst zum Bewusstsein und lässt aus der Aufhebung desselben eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit hervorgehen.“ (Als die Grundrichtung des Orientalismus in der indischen und anderen Naturreligionen bezeichnet Neander ebendas. den „Zwiespalt des Bewusstseins in der Form der Trauer und Wehmuth über die Schranken der menschlichen Natur, in der regellosen Sehnsucht nach dem Unendlichen und nach der Versenkung in Gott.“) Vgl. oben Theil I, § 5 (S. 13).

In der eigenen Lehrthätigkeit Jesu, die er besonders durch Sprüche und Gleichnisse übte, fällt das Hauptgewicht auf die Vervollständigung oder Vollendung des Gesetzes (πληρῶσαι τὸν νόμον, Matth. V, 17), d. h. die ideale Ergänzung desselben auf Grund des Princips der Liebe und die wirkliche Erfüllung des so ergänzten Gesetzes, also auf die Ueberschreitung der pharisäischen Werkgerechtigkeit, so dass zwar im Wesentlichen die Gebote und Verbote des Moses (und zwar auch die rituellen) und selbst manche Satzungen Späterer noch in Kraft bleiben sollen (zum Theil jedoch, so weit sie nur Aeusseres betreffen und nicht unmittelbar eine sittlich-religiöse Bedeutung haben, factisch durch den Messias für die Genossen des Gottesreiches aufgehoben werden, insbesondere in Bezug auf Sabbathfeier, Reinigungen und Opfer, Marc. II, 23—28; VII, 14—23 etc.), dasjenige aber, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt habe, nicht mehr erlaubt bleiben, sondern dem ideellen Sittengesetze, welches auch die Gesinnung bestimme, unterworfen werden soll, so dass hierdurch die Strenge der sittlichen Anforderungen überhaupt nicht im mindesten als gelockert, sondern als erhöht erscheint (daher der freilich nur im bildlichen Sinne wahre Ausspruch Matth. V, 18, dass bis zum Weltende kein Titel des Gesetzes abrogirt, sondern bis dahin immerdar alles vollzogen werden solle, wenn anders der Ausspruch in dieser Form authentisch und nicht durch den Referenten in einem judenchristlichen, die Messiaswürde an die volle Gesetzeserfüllung bindenden Sinne geschärft ist als Gegensatz gegen einen paulinischen oder ultrapaulinischen Antinomismus). Nicht als ob Moses nur ein Ritualgesetz gegeben hätte und Christus nur das Sittengesetz anerkennte; das Gebot der Liebe findet sich schon, wiewohl in beschränktem Sinne, bei jenem (3. Mos. XIX, 18; vergl. 5. Mos. VI, 5; XXX, 16), und Rituelles behält eine gewisse Geltung bei diesem (Marc. I, 44; Matth. XXIII, 2 etc.); aber das Werthverhältniss beider Elemente wird das umgekehrte in Folge der principiellen Bedeutung, die Christus dem Gebote der Liebe zuerkennt (Matth. XXII, 34 ff.; Marc. XXII, 28 ff.; Luc. X, 25 ff.). Er knüpft hierbei ausdrücklich an einzelne alttestamentliche Stellen an (auf 1. Sam. XV, 22 und Hos. VI, 6 gehen Matth. IX, 13; XII, 3); die prophetische Schilderung des messianischen Reiches, in welchem Friede und Freude herrsche und kein Streit mehr wohne (Jesaias c. IX), involvirt den Gedanken der verwirklichten allumfassenden Liebe; in dem alttestamentlichen Nasiräatsgelübde lag das Princip eines Hinausgehens über die vulgäre Gerechtigkeit; möglicherweise waren auch die Grundsätze und das Leben der Essäer von einigem (vielleicht schon durch Johannes den Täufer vermittelten) Einfluss. Indem Jesus, der Johannes-Schüler, sich seit seiner Taufe durch Johannes, den Messiasverkünder, selbst als Messias fühlte, der auch dem

Moses an Würde nicht nachstehe (nach 5. Mos. XVIII, 15), und dem von Gott eine unvergängliche Gewalt, ein ewiges Reich verliehen sei (Dan. VII, 14), trug er in sich den Beruf und hatte den Muth, ein Gottesreich aufzurichten, die Mühseligen und Beladenen um sich zu schaaren, über alles Bestehende hinauszugehen und vielmehr nach seinem eigenen sittlichen Bewusstsein und dem Bedürfniss des Volks, mit dem er Mitleid trug, als bloss nach der überlieferten Satzung zu lehren und zu leben. Ueber die Transscendenz und den Mangel entwickelter Begriffe von Arbeit, Eigenthum, Recht und Staat prävalirt das Princip der reinen Menschenliebe. Als eine Darstellung der vollendeten Gerechtigkeit erscheint das Leben Jesu in der Liebe, mit welcher er für die Seinigen wirkt, in der unbedingten Opposition gegen die bisherigen Leiter des Volkes und alle anderen feindlichen Mächte, und in seinem eben hierdurch herbeigeführten, unter furchtlosem Bekenntniss zu seiner Messiaswürde in der zuversichtlichen Erwartung der Wiederkunft willig übernommenen Tode. Die Bitte, dass Gott seinen Richtern und Feinden vergeben möge, involvirt das ungebrochene Bewusstsein seines absoluten Rechtes, und das gleiche Bewusstsein blieb auch nach seinem Tode noch seinen Jüngern. In dem durch den Messias gegründeten Gottesreiche soll mit der Heiligkeit zugleich die Seligkeit wohnen; das Gebet Jesu geht darauf, dass Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, und dass mit der Sünde zugleich auch die irdische Noth aufgehoben werde; den Mühseligen und Beladenen wird Erquickung verheissen durch Aufhebung des Druckes, welchen fremde Tyrannei und eigene Armuth, Krankheit und Sündhaftigkeit üben, durch das Verhältniss der Gotteskindschaft und durch die Hoffnung der ewigen Seligkeit. Die Möglichkeit der Erhebung zur Herzensreinheit und sittlichen Vollkommenheit, dem Abbilde der Vollkommenheit Gottes, des himmlischen Vaters, setzt Jesus bei denen, an welche seine Predigt sich richtet, eben so unmittelbar voraus, wie er selbst sich derselben bewusst ist.

In der Consequenz der sittlichen Lehre und des Lebens Jesu lag die Antiquirung des mosaischen Ritualgesetzes, und damit zugleich die Durchbrechung der nationalen Schranke des Judenthums. Diese von Jesus selbst angebahnten Consequenzen seines Princips hat ausdrücklich zuerst Paulus gezogen, der sich dabei seines Abhängigkeitsverhältnisses von ihm durchaus bewusst ist („nicht ich, sondern Christus in mir“, Gal. II, 20), und auf Grund seiner persönlichen Erfahrung in dogmatischer Verallgemeinerung derselben für alle Menschen überhaupt die Kraft zur Erfüllung des reinen Sittengesetzes und den Weg zur wahrhaften Geistesfreiheit in dem Glauben an Christus findet. Paulus negirt die Gebundenheit des Heils an Gesetz und Nationalität und überhaupt an jegliches Aeussere („hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib“, Gal. III, 28; vergl. VI, 15: *οὔτε περιτομὴ οὔτ' ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις,* auch Rom. X, 12; 2. Cor. V, 17); positiv knüpft er dasselbe an die schlechthin freie Gnade Gottes, deren Aneignung seitens des Subjects durch den Glauben an Christus als den Erlöser erfolgt. Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν,* Gal. III, 24). Durch den Glauben wird der innere Mensch (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος,* Röm. VII, 22, Ephes. III, 16; cf. 1. Petr. III, 4) erbaut. Der Glaube wird von Gott dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet, und verleiht ihm wieder die seit Adams Sündenfall verlorene Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Sittengesetzes, indem er ihn des Geistes Christi theilhaftig werden lässt; an die Stelle des knechtischen Verhältnisses der Furcht vor der dem Gesetzübertreter angedrohten Strafe tritt mit der Hingabe an Christum, den Erlöser, als Rechtfertigung durch den Glauben das freie Verhältniss der Kindschaft, der Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Der Gläubige hat in der Taufe Christum angezogen; Christus soll in ihm Gestalt gewinnen; wie Christus in den Tod gegangen und auferstanden ist, so stirbt der Gläubige vermöge der Einheit

mit ihm der Sünde ab, kreuzigt sein Fleisch sammt den Lüsten und Begierden, und ersteht zu neuem, sittlichem Geistesleben; die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmuth, Züchtigkeit (Gal. II, 17; III, 27; IV, 19; V, 22—24; Röm. VI, 1; VIII, 12 ff.; XIII, 14). Aber der Gläubige hat in diesem Leben doch nur die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. VIII, 23); wir sind wohl selig, aber nur in der Hoffnung und warten in Geduld (Rom. VIII, 24 f.); wir wandeln noch im Glauben, nicht im Schauen (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, 2. Cor. V, 7); das neue Leben wird (nach 1. Cor. XV, 23) vermittelt durch die Wiederkunft Christi (und zwar nach dem ersten Thessalonicher-Brief IV, 17 mittelst einer Erhebung der dann noch Lebenden und der Wiederauferweckten auf Wolken zum Herrn, vgl. Joh. Apoc. XI, 14). Den Kern des Sittengesetzes findet Paulus mit Christus in der Liebe (Gal. V, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*, Gal. VI, 2: *τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, Röm. VIII, 8—10: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε*·... *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, vgl. 1. Cor. IX, 21; Röm. III, 27; VIII, 2). Die Liebe ist das Letzte und Höchste im Christenthum; sie überragt auch den Glauben und die Hoffnung (1. Cor. XIII, 13). Die Liebe ist die Bethätigung des Glaubens (Gal. V, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*). Die paulinische Lehre von dem Verhältniss des Glaubens zu der Liebe enthielt einen mächtigen Antrieb zu fortschreitender Gedankenentwickelung in Bezug auf die Frage nach dem Bande, das diese beiden Seiten des religiösen Lebens mit einander verknüpfe. Wenn nämlich der Glaube seinem Begriffe nach (wie sich aus Gal. III, 26; V, 6; Röm. VI, 3 ff.; VIII, 1 ff.; 1. Cor. XII, 3 schliessen lässt) principiell die Liebe oder sittliche Gesinnung bereits involvirt, und daher die an ihn geknüpfte Rechtfertigung die göttliche Anerkennung einer in ihm enthaltenen Wesensgerechtigkeit ist (mit anderen Worten: wofern das göttliche gerechtsprechende Urtheil ein „analytisches Urtheil über die subjective sittliche Beschaffenheit des Gläubigen" ist), dann ist theils die allgemeine Nothwendigkeit der Verknüpfung des an sich gültigen sittlichen Elementes mit den in dem Glauben an Jesus als den Messias und Gottessohn auch liegenden historischen und dogmatischen Elementen nicht dargethan, theils scheint sich vielmehr die (anscheinend?) nicht paulinische Folge: Glaube, beginnender Process der Wiedergeburt und Heiligung, und Rechtfertigung je nach dem Maasse der jedesmal bereits erfolgten Heiligung, als die paulinische Folge: Glaube, Rechtfertigung, Heiligung zu ergeben. Wenn aber andererseits der Glaube die Liebe nicht nothwendig involvirt (wie es nach Röm. IV, 19; X, 9 etc. scheinen kann) und nur als ein neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz für die jüdische Betheiligung an Opfern und Cerimonien eintritt (wenn also die göttliche Gerechtsprechung des Gläubigen nur ein „synthetisches Urtheil", ein Imputiren einer fremden Gerechtigkeit ist), dann besteht die Versittlichung der Gesinnung zwar als Forderung, erscheint aber nicht als unausbleibliche Consequenz des Glaubens, der sittliche Vorzug eines Jeden, der an Christi realen Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält, vor allen Menschen, die nicht in diesem Glauben stehen, wäre eine willkürliche, durch die erfahrungsmässigen Thatsachen keineswegs durchgängig bestätigte Behauptung, und falls trotz der dem gläubig gewordenen Sünder zugerechneten Gerechtigkeit der Fortgang zur Wesensgerechtigkeit ausbleibt, so müsste die göttliche Gerechtsprechung des Ungebesserten neben der Verdammung Anderer als Willkür, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit erscheinen, und auf Seiten des Menschen wäre dem frivolen Missbrauch der vergebenden Gnade als eines Freibriefs zur Sünde ein freier Spielraum eröffnet. Indem Spätere darnach strebten, die mystisch-religiöse Anschauung des Paulus von dem Sterben und Auferstehen mit Christo in dogmatische Begriffe umzusetzen, so trat

eben diese Schwierigkeit (welche in neuerer Zeit die Schleiermachersche Dogmatik durch die Definition des rechtfertigenden Glaubens als der Aneignung der Heiligkeit und Seligkeit Christi, folglich als Hingebung an das christliche Ideal, zu lösen versucht hat) mit steigender Deutlichkeit hervor, und gab Anlass zu mannigfachen theologischen und philosophischen Erörterungen.

Bei der Anerkennung der Liebe als des Höchsten im Christenthum handelt doch Paulus in seinen Briefen zumeist von dem das Gesetz aufhebenden Glauben; in den Mittelpunct der Darstellung aber tritt die Liebe in den Johannes-Briefen und dem gleichnamigen (vierten) Evangelium. Gott ist die Liebe (1. Joh. IV, 8; 16); seine Liebe hat sich durch die Sendung seines Sohnes bekundet, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (1. Joh. IV, 9; Ev. Joh. III, 16); wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm; das Gebot Christi ist die Liebe; sie ist das neue Gebot; wer Gott liebt, muss auch seinen Bruder lieben; die Liebe zu Gott bekundet sich durch das Halten seiner Gebote und den Wandel im Licht (Ev. Joh. XIII, 34; XV, 12; 1. Joh. I, 7; IV, 16; 21; V, 2). Die Gläubigen sind aus Gott geboren; sie sind der Welt verhasst; die Welt aber liegt im Argen (Ev. Joh. XV, 18 u. ö.; 1. Joh. V, 19). An die Stelle des paulinischen Kampfes gegen einzelne concrete Mächte, namentlich gegen die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes, tritt hier der Kampf gegen die „Welt" überhaupt, gegen alle dem Christenthum widerstreitenden Richtungen, gegen die Juden und gegen Nichtjuden mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft wider das Evangelium. Der Gegensatz des auserwählten Judenvolkes gegen die Heiden hat sich zum Gegensatz der Christusgläubigen, die im Lichte wandeln, gegen die Ungläubigen und Kinder der Finsterniss umgestaltet. Der Glaube, dass Jesus sei der Christus, ist die weltüberwindende Macht. Dass durch Moses das Gesetz gegeben sei, durch Jesus aber die Gnade und Wahrheit (Ev. Joh. I, 17), erscheint bereits als eine gesicherte Ueberzeugung. Das Gesetz ist abgethan, das religiöse Leben wird nicht mehr durch Opfer und Cerimonien genährt und erfüllt; in die freigewordene Stelle tritt neben der praktischen Liebesthätigkeit eine theoretische Speculation, zu welcher der Glaube sich fortbildet.

Zunächst an die Beziehung zu der jüdischen Nation knüpft sich die Anerkennung Jesu als des Messias, wie sie ihren Ausdruck besonders in den nach Matthäus und nach Marcus benannten Evangelien gefunden hat*). Als Ausdruck des Bewusstseins von der allgemeingültigen Bedeutung der christlichen Religion

*) Diese beiden Evangelien sind auf die Form, in der sie uns vorliegen, wie nach den eschatologischen Partien, insbesondere nach Marc. XIII, 24 und Matth. XXIV, 29 mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, grossentheils in den Jahren 68 bis 70 nach Chr. gebracht worden. Sehr schwierig ist die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses, das kein einfaches zu sein scheint. Der Hierapolitaner Papias, ein Judenchrist, der in der ersten Hälfte und wohl auch noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte und bei unmittelbaren Apostelschülern Erkundigungen nach den Reden Jesu einzog, hat in seiner Schrift: „Auslegung von Aussprüchen des Herrn" (ἐξήγησις λογίων κυριακῶν), wie Eusebius Kirchengesch. III, 39 mittheilt, auf Grund von Aussagen des, wie es scheint, den Apostel Johannes überlebenden sogenannten Presbyters Johannes bezeugt, Marcus habe das Evangelium nach der Erinnerung an die Vorträge des Apostels Petrus niedergeschrieben, Matthäus aber habe in hebräischer Sprache eine Sammlung von Aussprüchen Jesu verfasst, die sich anfangs ein Jeder, so gut er konnte, gedeutet habe (oder habe deuten lassen, bis eine schriftliche Uebertragung in's Griechische erfolgte und Verbreitung fand). An der Glaubhaftigkeit dieser uralten Nachricht zu zweifeln, liegt kein triftiger Grund vor. Aber sehr zweifelhaft ist das Verhältniss der auf uns gekommenen ersten Evangelien zu jenen ursprünglichen

erscheint die Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes bei Paulus und die Hervorhebung dieser Auffassung namentlich in dem von paulinischen Anschauungen getragenen Lucas-Evangelium *). Die Erhabenheit des Christenthums über das

---

Schriften. Das Marcus-Evangelium scheint fast ganz so, wie es von dem Apostelschüler Marcus niedergeschrieben worden ist, uns erhalten zu sein. Bei dem Matthäus-Evangelium fragt es sich vor Allem, ob die von Papias sogenannte Aufzeichnung der Aussprüche (λόγια) Jesu nur a potiori von ihm so benannt worden sei und die ursprüngliche Schrift bereits manche Erzählungen mitenthalten habe, oder ob sie in der That eine blosse Spruchsammlung gewesen sei. In dem letzteren Falle müsste angenommen werden, dass das auf uns gekommene Matthäus-Evangelium durch eine freie Combination von mündlich und schriftlich überlieferten Erzählungen aus dem Leben Jesu mit jener Spruchsammlung entstanden sei und dass auch das Marcus-Evangelium eine der Quellen des historischen Stoffes in demselben gebildet habe. Zu dieser vielverbreiteten Hypothese würde der Gesammtcharakter der vorliegenden ersten Evangelien ziemlich wohl stimmen; doch ist theils die Voraussetzung eines derartigen schriftstellerischen Verfahrens für jene erste Zeit religiöser Unmittelbarkeit wohl schon zu künstlich, theils erregen manche einzelne Partien Zweifel, indem sie auf eine Priorität von Erzählungen in unserem ersten Evangelium vor den entsprechenden des zweiten deuten. Vielleicht ist die Annahme am befriedigendsten, dass die ursprünglich hebräische Schrift des Apostels Matthäus ausser den Sprüchen auch bereits einen Theil des historischen Materials enthielt, dass Marcus, der Schüler des Petrus, unter anderm auch dieses benutzte, dass aber das uns vorliegende Matthäus-Evangelium eine spätere (vielleicht bald nach der Abfassung des Marcus-Evangeliums entstandene) Ueberarbeitung (keineswegs blosse Uebersetzung) jener ursprünglichen Matthäus-Schrift sei, wobei namentlich die Genealogie hinzugefügt, einige allzu realistisch klingenden Partien getilgt, die idealistischen dagegen erweitert, nach möglichster Reinheit des griechischen Ausdrucks gestrebt und die Citate dem Texte der Septuaginta angepasst worden seien; bei dieser Annahme ist das ursprüngliche Matthaeus-Evangelium auch als die Basis des von den judenchristlich gesinnten Nazaräern gebrauchten und noch zur Zeit des Hieronymus in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten aramäischen Hebräer-Evangeliums anzusehen, von welchem wiederum das „Evangelium nach den Aposteln“ (Hieron. c. Pelag. III, 2), das Petrus-Evangelium (Euseb. hist. eccl. VI, 12), vielleicht auch das Aegypter-Evangelium (Clem. Alex. Strom. III, 13) freie Ueberarbeitungen, die bestimmten religiösen Richtungen entsprachen, gewesen zu sein scheinen. In dem Hebräer-Evangelium glaubte Lessing die Quelle der Evangelienbildung überhaupt zu finden; Herder wies auf die der Schrift vorangegangene und dieselbe bedingende mündliche Tradition hin. Auf Lessings Annahme eines schriftlichen Urevangeliums fusst namentlich Eichhorn, auf Herders Traditionshypothese namentlich Gieseler und auch Schleiermacher; die Bedeutung der Zeugnisse des Papias hat namentlich Schleiermacher zur Geltung gebracht. Die Annahme einer wenigstens relativen Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums vertreten unter Andern: Storr, Herder, Lachmann (in d. theol. Studien u. Kr., 1835, S. 570—590), Chr. H. Weisse, Wilke, Br. Bauer, Sommer, Reuss, Hitzig, Ewald (der jedoch sehr complicirte Annahmen macht), A. Ritschl, Volkmar, Holtzmann (die synoptischen Evangelien, Leipz. 1863). Dass Marcus später als Matthäus geschrieben habe, ist eine alte kirchliche Ueberlieferung (bei Irenæus adv. hæret. III, 1); Augustin sagt, Marcus erscheine als pedissequus et breviator Matthaei; ebenso urtheilen in neuerer Zeit u. A. Hugo Grotius, J. L. Hug und auch A. Hilgenfeld. Nach Griesbachs Hypothese, der u. A. de Wette (Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanon. Bücher des neuen Test., 6. Aufl., Berlin 1860, § 82 u. 94—96), D. F. Strauss und Baur beigetreten sind, soll das Marcus-Evangelium ein combinirender Auszug aus den Evangelien nach Matthaeus und nach Lucas sein; aber abgesehen von anderen Gründen (s. Lachmann a. a. O.) wird diese Annahme schon durch die Anfangsworte des Ev. Marci: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, die auf die Taufe durch Johannes gehen, ausreichend widerlegt, da diese das Nochnichtvorhandensein der Genealogien (trotz der entgegenstehenden Annahme von Baur, Strauss und Anderen, wornach aus irenischen Rücksichten die streitigen Genealogien weggelassen sein sollen) fast nothwendig voraussetzen.

*) Dieses Evangelium ist, wie schon aus c. XXI, 24, wonach Jerusalem noch eine gewisse Zeit hindurch nach der Zerstörung des Tempels πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν sein

Judenthum, des neuen Bundes über den alten mit seinem für die Christen nicht mehr gültigen Gesetze erscheint als persönliche Erhabenheit Jesu Christi über Moses und über die Engel, durch deren Vermittlung das Gesetz gegeben worden sei, in dem aus einem paulinischen Kreise hervorgegangenen (möglicherweise von Apollos oder von Barnabas verfassten) Briefe an die Hebräer, der von Christus als dem Sohne Gottes aussagt, durch ihn seien von Gott die Weltperioden (*αἰῶνες*) geschaffen worden, er sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Wesens (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), der ewige Hohepriester nach der Weise Melchisedek's, des Friedenskönigs, dem auch Abraham sich unterordnete, dem also auch die Leviten als Kinder Abrahams nachstehen. Die Busse und Abkehr von den todten Werken und den Glauben an Gott rechnet der Verfasser dieses Briefes zu dem Elementaren im Christenthum, der Milchspeise oder der Grundlegung, von welcher zur *στερεὰ τροφή* oder zur *τελειότης* fortzuschreiten sei. Dieser Brief enthält bereits Keime der späteren Gnosis. Das nach dem Apostel Johannes benannte vierte Evangelium, welches die reine Geistigkeit Gottes lehrt und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, erkennt in Christus den fleischgewordenen Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war und mittelst dessen Gott die Welt geschaffen hat und sich den Menschen offenbart; der Logos ward Fleisch, und aus seiner Fülle (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) schöpfen wir Gnade um Gnade.*)

---

soll, bis endlich die Zeit ihrer Herrschaft sich vollende und der Menschensohn auf einer Wolke vom Himmel herabsteigend wiedererscheine, im Vergleich mit dem Ausdruck Marc. XIII, 24: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*, und mit Matth. XXIV, 29: *εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν ἡμερῶν ἐκείνων* folgen möchte, später als die beiden ersten Evangelien und wohl mindestens um ein Decennium nach dem Fall Jerusalems verfasst worden. Es zeichnet Jesus als Sünderfreund.

*) Die Darstellung in diesem Evangelium trägt unter allen am wenigsten den Charakter der blossen Facticität und am meisten den der Idealität (jedoch nicht ohne eine gewisse Hinneigung zu dualistischer Trennung zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniss, die zu einem neuen Particularismus christlicher Gläubigkeit Anlass geben konnte). Es heisst schon bei Clemens von Alexandrien das pneumatische Evangelium (Clem. Al. Hypotyp. bei Euseb. K. G. VI, 14, 7); Luther nennt es, weil es wenige Werke und viele Reden Jesu mittheile, das „einige, zarte, rechte Hauptevangelium." Aber geistiger Vorrang beruht nicht nothwendig auf zeitlicher Priorität (zu deren Annahme bei diesem Evangelium Schleiermacher geneigt war), und ideelle Echtheit im religiösen Sinne, Erfülltsein von wahrhaftem Gottesgeiste, involvirt nicht nothwendig die historische Echtheit im prosaischen Sinne, das Verfasstsein durch eben diejenige Person, deren Namen das Schriftstück trägt. Ist eine unbeschränkte Anwendung der allgemeinen Gesetze historischer Forschung auf kanonische Schriften gestattet, so folgt mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, dass das vierte Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfasst worden sei, obschon wohl auf Grund mündlicher und vielleicht auch schriftlicher Zeugnisse des Apostels Johannes, wie solche auch anderen Schriften, insbesondere der von Papias veranstalteten Spruchsammlung, mit zum Grunde liegen mochten. Das Evangelium selbst (Cap. I—XX) giebt sich nicht für eine Schrift des Apostels aus, sondern stellt sich nur hinsichtlich einzelner Angaben (XIX, 35) unter die Autorität desselben; Ev. Joh. c. XXI. aber scheint eine Nachschrift Späterer zu sein, welche Autorität und Autorschaft verwechselt haben mögen (wenn anders die Worte XXI, 24: *καὶ γράψας ταῦτα* echt sind und nicht bloss auf benutzte schriftliche Zeugnisse, sondern auf das vierte Evangelium selbst gehen sollen). Räthselhaft ist das Verhältniss zu dem Verfasser der Johannes-Briefe, der in demselben Gedankenkreis steht. „Der Buchstabe der evangelischen Geschichte konnte unmöglich schon alles enthalten, was das zweite Jahrhundert bedurfte und glaubte, und doch sollte er es enthalten", weil nämlich das Wahre als identisch mit dem Ursprünglichen galt; also bedurfte es zum Behuf des Fortbestandes und der Ent-

Wie wichtig und folgenreich aber auch die Begriffe sein mochten, mittelst deren Christi unmittelbare und mittelbare Schüler seine Person dachten, so ist doch nicht (wie Huber will, der in seinem dankenswerthen Werke über die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 8, im Anschluss an Schelling, Philos.

---

wicklung des Christenthums der Anknüpfung weiterer Thaten und Reden an die altüberlieferten (vergl. die vortreffliche Ausführung dieses Gedankens in Köstlin's Abhandlung über die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, in den theol. Jahrbüchern, Tübingen 1851, S. 171). Die Anerkennung einer Schrift als echt und kanonisch beruhte vielmehr noch, als auf historischer Kritik, auf dem „Sichwiedererkennen des allgemeinen (christlichen) Geistes in ihr" (Schleiermacher, der christl. Glaube, II, § 130). Schwerlich ist der Verfasser des vierten kanonischen Evangeliums mit dem der Apokalypse, die vergleichsweise gut als eine Schrift des Apostels Johannes bezeugt und auch nach innern Gründen wahrscheinlich echt ist, identisch. Die Stellung, die Johannes nach dem Galater-Briefe gleich den übrigen Uraposteln zu dem Judenthum und Gesetz einnahm, stimmt nicht zu der Lehrweise des Evangeliums. Die Reden, welche eine nachpaulinische Entwicklungsform des christlichen Bewusstseins bekunden, konnte nicht der Apostel Johannes Jesu selbst in den Mund legen. Papias von Hierapolis, der als Zeitgenosse des Polykarp um 100—170 n. Chr. lebte, sammelte Aussprüche Jesu, um sie schriftlich zu erläutern, theils aus Schriften, theils und vornehmlich aus dem Munde von Schülern der Apostel und Anderer, die Jesus persönlich gekannt hatten; er suchte insbesondere auch zu erfahren, was der Apostel Johannes (und daneben auch, was der Presbyter Johannes) über Aussprüche Jesu bezeugt habe, legte also auf die Autorität dieses Apostels Werth, und hätte sein Evangelium, falls er es gekannt und anerkannt hätte, nicht unbenutzt lassen können; eine Erwähnung oder Benutzung desselben durch Papias hätte aber Eusebius, der sorgsam die Zeugnisse für die Evangelien gesammelt hat und die Schriften des Papias genau kannte, gewiss nicht unerwähnt gelassen. Eusebius nennt indess den Papias nicht unter den Zeugen für das Johannes-Evangelium, sondern nur unter denen für die Evangelien nach Matthaeus und nach Marcus; auch will er den ersten (von dem Evangelisten verfassten?) Johannes-Brief und den ersten Petrus-Brief durch Papias benutzt gefunden haben. Die Apokalypse hat Papias (nach Andreas von Kappadocien, Comm. zur Apoc., bei Routh, rel. sacr., ed. II, I, p. 15; cf. Euseb. K.-G. III, 39, 12) gekannt und als Schrift des Apostels anerkannt. In dem vielleicht echten Briefe des Polykarp, eines unmittelbaren Schülers des Apostels Johannes, und ebenso in dem bald nach Polykarps Tode (167 n. Chr.) von seinen Schülern und Freunden verfassten Martyrium Polycarpi bekundet sich wohl Benutzung älterer Evangelien und auch paulinischer Briefe, aber keine Bekanntschaft mit dem Johannes-Evangelium (doch vgl. Ep. ad. Philipp. c. 7, wo eine Beziehung auf den ersten Brief Johannis stattfindet, den auch Papias gekannt haben soll). Diejenige Zeit und Art der Passahfeier, welche in den Gemeinden zu Smyrna und Ephesus und fast in allen kleinasiatischen galt, und für welche Polykarp (wie sein Schüler Irenaeus in einem Briefe an den römischen Bischof Victor bei Euseb. K.-G. V, 24, 16 bezeugt) gegen Anicetus von Rom um 160 n. Chr., und nicht lange hernach auch Polykrates, der Bischof von Ephesus (in einem Briefe an Victor bei Euseb. K.-G. V, 24, 2—7) sich auch auf die Autorität des Apostels Johannes berufen haben, steht in Uebereinstimmung mit der Darstellung der synoptischen Evangelien (wornach Jesus zu der gesetzlichen Zeit, nämlich an dem Abend, mit welchem der vierzehnte Tag des Monats Nisan begann, das Passahmahl mit seinen Jüngern genossen hat, gleich darauf verrathen, gerichtet und dann im Laufe des Tages an das Kreuz geheftet wurde, und noch vor dem Abend, mit welchem der fünfzehnte Nisan, der ein Sabbath war, begann, den Geist aufgab), aber im Widerstreit mit der Darstellung des Johannes-Evangeliums (wornach Jesus um einen Tag vor der gesetzlichen Zeit das letzte Mahl mit seinen Jüngern genossen haben und um die Zeit, als die Juden das Passahlamm schlachteten, selbst gestorben sein soll; der Verfasser dieses Evangeliums scheint den Tag zu Mitternacht nach römischer Weise beginnen zu lassen, während die synoptischen Evangelien an der jüdischen Tagesrechnung festhalten, und hat vielleicht unabsichtlich die Thatsache, dass Jesus an dem Tage des Passahfestes gestorben ist, nach römischer Tagesrechnung missdeutet; übrigens lag der Hauptgegenstand des Streites in der Frage, ob das christliche Pascha gleich dem jüdischen Feste am

der Offenbarung, Werke II, 4, S. 35, Christus „nicht den Lehrer und Stifter, sondern den Inhalt des Christenthums“ sein lässt) „die eigentliche Basis und der lebenskräftige Keim der christlichen Lehre“ in denselben zu suchen; diese Basis und dieser Keim liegt vielmehr in Jesu eigener sittlicher Anforderung und Bethätigung der Anforderung der Gesinnungsgerechtigkeit, der Herzensreinheit und Liebe.

Unbeschadet der wesentlichen Neuheit und Selbstständigkeit der christlichen Principien muss die Vorbereitung und Anbahnung derselben theils im Judenthum überhaupt, theils näher in der durch Berührung mit dem Hellenismus bedingten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie anerkannt werden. Die allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobul und im zweiten Buche der Makkabäer (II, 39) die Kraft (*δύναμις*) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes ausserweltlichem Anundfürsichsein, und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) und in dem Buche der Weisheit (VII ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Cor. I, 24: *κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ Δύναμιν καὶ Θεοῦ Σοφίαν*). Wie Philo

---

14. Nisan, ohne Rücksicht auf den Wochentag, mit Aufhebung des Fastens zu feiern, oder ob die Sitte dieser Passahfeier zu abrogiren sei, wie sie thatsächlich in den meisten christlichen Gemeinden und namentlich in der römischen und nach 135 auch in der jerusalemitanischen nicht beobachtet wurde, und an ihre Stelle die blosse Feier des Ostersonntages, als des Auferstehungstages, treten solle). In die Zeit dieses Streites fällt die erste völlig gesicherte Benutzung des Johannes-Evangeliums, indem Gegner der in Kleinasien vorherrschenden Festsitte sich auf dasselbe beriefen; diese Benutzung ist unverkennbar namentlich bei Apollinaris von Hierapolis um 170 n. Chr. (im Chron. pasch. p. 14). Von den sogenannten Alogern in Kleinasien wurde es, als den drei ersten Evangelien widerstreitend und von Gnostikern untergeschoben, verworfen und dem Cerinth zugeschrieben (Epiph. haeres. LI). Cap. XXI scheint die Echtheit zu bezeugen. Ob es in dem echten Theile der Ignatius-Briefe, ferner von Justinus Martyr und von früheren Gnostikern benutzt worden sei, ist streitig, wiewohl zum Theil nicht unwahrscheinlich; manche anscheinende Anklänge erklären sich jedoch auch aus symbolischer Deutung christlicher Gebräuche bei der Taufe und bei dem Abendmahl, welche Deutung älter sein mag, als das Johannes-Evangelium, in das sie eingegangen ist. Die später in der Kirche herrschende Ansicht äussert zuerst Irenæus (adv. haer. III, 1, griechisch bei Euseb. K.-G. V, 8): *ἔπειτα* (nachdem Matthäus hebräisch, während Petrus und Paulus in Rom lehrten, dann nach deren Tode Marcus, der Hermeneut des Petrus, dann Lucas, der Gefährte des Paulus, geschrieben hatten) *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*. Unter dem Einflusse theils der alexandrinischen Theosophie, theils auch des Parsismus stehend, dem Doketismus feind und doch selbst nicht ganz von doketischer Haltung frei, das Gesetz der Juden von dem Gebote Christi streng absondernd, den grossen gnostischen Systemen aber vorangehend und nicht als kirchliche Reaction nachfolgend, schon von Basilides oder mindestens von Basilidianern (nach Hippol. Philos. VII, 22 und 27) und auch von Valentinianern (nach Iren. I, 8) benutzt, ist das Johannes-Evangelium (c. I—XX) etwa zwischen 90 und 120 nach Chr. wahrscheinlich an einem Orte, wo schon damals nicht der 14. Nisan gefeiert wurde und wo die römische Zeitrechnung galt (wahrscheinlich in Alexandria, oder in Antiochia? oder doch, wie auch Renan in seinem Leben Jesu annimmt, in Kleinasien?) entstanden; seine Verbreitung in Kleinasien und dann nach dem Abendlande scheint jedoch erst längere Zeit nach seiner Entstehung stattgefunden zu haben und zu dem Passahstreit in Beziehung zu stehen. In die Zeit, da dieser Streit zuerst grössere Dimensionen annahm (160—170), setzt Baur und neuerdings auch D. F. Strauss (in der neuen Ausgabe seines Lebens Jesu) dieses Evangelium; Hilgenfeld lässt dasselbe schon um 130 entstehen. Nach der herrschenden Ansicht ist es ein Werk des Greisenalters des Johannes.

Gott die Ursache (αἴτιον) der Welt nennt, wodurch (ὑπὸ) sie ihren Ursprung habe, den Λόγος aber das Werkzeug (ὄργανον), vermittelst (διὰ) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (τὰ τέτταρα στοιχεῖα) die Materie (ὕλη) ausmachen, so erscheint in dem Brief an die Hebräer der Sohn Gottes als der, durch welchen (δι' οὗ) Gott schafft, und so ist nach dem Johannesevangelium alles Gewordene διὰ τοῦ Λόγου geworden (Ev. Joh. I, 3 und 10: δι' αὐτοῦ). Aber die alexandrinische Theosophie erkannte die Möglichkeit einer Menschwerdung des göttlichen Logos nicht an und konnte dieselbe nicht anerkennen, da sie die Materie für unrein und das Herabsteigen der Seele in einen sterblichen Leib für die Folge einer Schuld derselben hielt; für sie war daher auch die Identificirung des Messias mit dem Logos unmöglich; sie erwartete noch den Messias, während Jesus sich als solchen wusste; sie fand für die Vergeistigung des Gesetzes nicht den principiellen Ausdruck in dem Gebot der Menschenliebe; sie zog aus ihrer Vergeistigung des Gesetzes nicht die (paulinische) Consequenz, dass nunmehr, da der Messias erschienen sei, für Jeden, der an ihn glaube, das alte Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne nicht mehr gelte; sie liess nicht an die Stelle der cerimonialen Verehrung des den Juden geoffenbarten Gottes die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit treten. Um dieser tiefgreifenden Differenzen willen liegt die alexandrinische Philosophie noch auf der Seite der vorchristlichen Zeit und kann nur als eine der Vorstufen, aber sie muss auch als die letzte und nächste der Vorstufen des Christenthums gelten. Vergl. Grundr. I, § 63, S. 160 und 162.

Der Monotheismus als Weltreligion konnte nur aus dem Judaismus hervorgehen. Dem Judenthum gegenüber war das Christenthum Vergeistigung, daher den altgläubigen Positivisten, die sich namentlich in die paulinische Abrogation des Gesetzes nicht zu finden wussten, ein freigeistiges Aergerniss (σκάνδαλον, 1. Cor. I, 23). Den gebildeten Hellenen war die Lehre von einem gekreuzigten Gotte aus jüdischem Geschlecht eine abergläubische Thorheit (μωρία, ebendaselbst), wesshalb nicht viele Hochstehende es annahmen (1. Cor. I, 26 ff.); die Schwachen, Belasteten und Unterdrückten aber hörten gern die Botschaft von dem zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegenen Gotte und die Predigt von der zukünftigen Auferstehung zu seligem Leben; ihrem Bedürfniss entsprach der Trost im Unglück, nicht die Religion der heiteren Befriedigung; die Opposition gegen die Unterdrücker gewann in dem Glauben an Christus einen geistigen Halt, die gegenseitige Unterstützung in dem Gebote der Liebe ein kräftiges Motiv; das Bestehen einer Weltmonarchie begünstigte den religiösen Einheitsgedanken und die Predigt der Eintracht und Liebe; eine Religion wurde zum Bedürfniss, die auch in ihren theoretischen Voraussetzungen nicht auf den alten nationalen Anschauungen, sondern auf dem gebildeteren und umfassenderen Bewusstsein der damaligen Gegenwart beruhte; über künstliche, geistesaristokratische, der Volksmeinung fremde Umdeutungs- und Verschmelzungsversuche, wie sie in dem späteren Stoicismus und dem Neuplatonismus aufkamen, musste die einfachere und volksthümliche Lehre des Evangeliums den Sieg davon tragen, die allegorische Deutung der Mythen war doch nur ein Beweis, dass man im Grunde derselben sich schäme, bereitete also den Triumph des Christenthums vor, welches dieselben offen verwarf, und, was das Wesentlichste ist, seit der Auflösung der ethischen Harmonie, wie sie in der Blüthezeit des hellenischen Alterthums bestand, lag bei der fortschreitenden sittlichen Entartung das sittliche Heil zunächst in der Läuterung durch Weltentsagung, in der „Kreuzigung der Lüste und Begierden“ und in der Hinwendung zu einem solchen ethischen Ideal, welches nicht das natürliche Leben künstlerisch verklärte, sondern über dasselbe den Geist hinaushob. Sehr wirksam war bei Vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen und die Hoffnung auf die verheissene Rettung und Beseligung der

Genossen des Reichs; aber auch das Blut der Märtyrer ward durch die von ihrer Person auf ihre Sache überfliessende Aufmerksamkeit und Achtung ein Same der Kirche.

§ 5. Der Gegensatz zwischen dem Judenthum und Hellenismus wiederholte sich in einem durch die Gemeinsamkeit christlicher Principien beschränkten Sinne und Maasse innerhalb des Christenthums selbst als Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen. Das Judenchristenthum verband mit dem Glauben an Jesus als den Messias noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes; das Heidenchristenthum dagegen ging hervor aus der paulinischen Auffassung des Christenthums als des ohne die Werke des Gesetzes rechtfertigenden und heiligenden Glaubens an Christum. Dieser Gegensatz wurde bei der gemeinsamen Anerkennung Jesu als des Messias und Annahme seines Sittengesetzes der Liebe durch die Macht des (vornehmlich in gemischten Gemeinden, wie der römischen, herrschenden) christlichen Einheitsstrebens überwunden, ein dem unserigen bereits nahekommender gesammtapostolischer Schriftkanon, der den drei ersten unserer Evangelien unter Verwerfung anderer das Johannesevangelium anreiht und damit eine Sammlung apostolischer Schriften verbindet, wurde constituirt, und die altkatholische Kirche begründet, welche das Christenthum wesentlich als das neue Gesetz der Liebe unter Aufhebung des mosaischen Cerimonialgesetzes auf Grund des Glaubens an Christus auffasste, und auch den Glaubensinhalt in gesetzlicher Form durch die Glaubensregel bestimmte, im Zusammenhang mit der Ausbildung einer neuen hierarchischen Verfassung. Die Glaubensregel geht vorwiegend auf die objectiven Voraussetzungen des Heils, und zwar auf Grund der zumeist durch die Taufformel allgemein im christlichen Bewusstsein sich fixirenden Begriffe von Gott und seinem eingebornen Sohne und dem heiligen Geiste, im Gegensatz zu den dem christlichen Gemeingeiste nicht entsprechenden Speculationen der Gnostiker.

A. Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamburg 1825—52, 3. A. Gotha 1856. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1832 u. ö. Christl. Dogmengeschichte, herausgegeb. v. J. L. Jacobi, Berlin 1857.

A. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübingen 1846.

Ferd. Christian Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Tübingen 1845. Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Stuttgart 1847; 2. A. 1858. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853; 2. A. 1860. Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Tübingen 1859.

Albrecht Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850; 2. A. 1857.

Die altkatholische Kirche, die durch das Judenchristenthum und den Paulinismus bedingt ist und von beiden gewisse Elemente aufgenommen, aber doch

zunächst aus dem paulinischen Heidenchristenthum sich hervorgebildet hat, kommt materiell mit dem Paulinismus in der auf dem Glauben an Christus beruhenden Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der nationalen Schranken überein, steht aber formell dem Judenthum und Judenchristenthum nahe vermöge der gesetzlichen Fassung, die von ihr dem christlichen Princip in Betreff des Glaubens, der Liebesthätigkeit und der Gemeinde- und Kirchenordnung gegeben wurde. Ihr galt das Christenthum wesentlich als neues Gesetz (Ev. Joh. XIII, 34: ἐντολὴ καινή, wie auch Paulus Gal. VI, 2 die Liebe, die sich in gegenseitiger Unterstützung bethätige, als den νόμος τοῦ Χριστοῦ im Unterschiede von dem mosaischen Gesetze anerkennt; vgl. 2. Cor. III, 3 und Hebr. VIII, 13: καινὴ διαθήκη, Epist. Barnabae II, 4: nova lex Jesu Christi). Die Vorliebe für die Gesetzesform im Glauben und Handeln und in der Verfassung erklärt sich (gerade wie auch der Uebergang von Luthers Glauben zu Luthers Glaubenssätzen und weiterhin zu den Symbolen der lutherischen Kirche, theils auf dem bei aller Gegnerschaft doch wesentlich miteinwirkenden Vorbild der alten Kirche, theils auf der inneren Nothwendigkeit objectiver Normen und auf der Reaction gegen extrem reformatorische Richtungen beruhte) zum Theil aus dem Einfluss, den die alttestamentliche Gesetzesreligion und Hierarchie bei aller christlichen Idealisirung auch auf die Heidenchristen üben musste (und zwar auch ohne bewusste „Concessionen" an die Gegenpartei, die nur nebenbei und weitaus mehr von Seiten einer Fraction der Judenchristen, als der Heidenchristen stattgefunden haben), wie auch aus dem Einfluss der altchristlichen Tradition, besonders der λόγια Κυριακά, zum andern Theil aus dem kirchlichen Bedürfniss eines Fortgangs von den subjectiven Anschauungen des Paulus zu objectiven Normen und aus der moralischen Reaction gegen einen ultrapaulinischen Antinomismus. *)

---

*) Neander bezeichnet neben der geringeren Macht und Reinheit des religiösen Geistes in der nachapostolischen Zeit auch das alttestamentliche Vorbild, das zunächst in Bezug auf die Verfassung Geltung erlangt habe, als Ursache, wesshalb sich in der altkatholischen Kirche eine neue Zucht des Gesetzes ausgebildet habe. Auf die successive Entfaltung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus legen Baur und Schwegler das Hauptgewicht, schreiben aber beide (und besonders Schwegler) dem Judenchristenthum (dessen wesentliche Bedeutung darin liegt, dass es die geschichtliche Vorstufe des Paulinismus war) für die nachpaulinische Zeit (in welcher es als sogenannter Ebjonitismus zwar fortdauerte, jedoch fast nur als eine dem Untergang sich zuneigende Antiquität) mehr Ausbreitung und Einfluss zu, als thatsächlich nachweisbar oder aus inneren Gründen wahrscheinlich ist. Dagegen hat namentlich Albert Ritschl den Nachweis geführt, dass das katholische Christenthum nicht aus einer Versöhnung der Judenchristen und Heidenchristen hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristenthums allein sei; der Grund der Umbildung des Paulinismus liege in dem kirchlichen Bedürfniss allgemeingültiger Normen des Denkens und des Lebens gegenüber der bei Paulus selbst durch seine Eigenthümlichkeit und seine Erfahrungen getragenen mystischen Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens, wobei freilich mit der Fixirung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christenthums verloren gegangen sei (Entstehung der altkath. Kirche, 1. A. S. 273); in der zweiten Auflage seiner Schrift hält A. Ritschl dafür, die Frage sei nicht so zu stellen, ob sich die altkatholische Kirche auf der Grundlage des Judenchristenthums oder des Paulinismus, sondern, ob sie sich aus dem Juden- oder Heidenchristenthum entwickelt habe, erkennt in der Fernhaltung der jüdischen Sitte und in der Ueberzeugung, an der Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten zu sein (welches beides freilich nur durch die das Judenchristenthum überschreitende Wirksamkeit des Paulus möglich geworden ist), die Merkmale des Heidenchristenthums, und bemerkt: „die Heidenchristen bedurften erst der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geschichte seiner Bundesoffenbarung, über sittliche Gerechtigkeit und Gericht, über Sünde und

Das Judenchristenthum, welches sich durch die Vereinigung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an die Messiaswürde Jesu charakterisirt, schied sich seit dem Auftreten des Paulus in zwei Fractionen. Die strengen Judenchristen erkannten das Apostelamt des Paulus nicht an, und liessen die im Heidenthum gebornen Christen nur unter der Bedingung, dass dieselben sich der Beschneidung unterwürfen, als Genossen des Messiasreiches gelten; die milder gesinnten Judenchristen aber gestanden dem Paulus eine berechtigte Wirksamkeit unter den Heiden zu und forderten von den aus dem Heidenthum hinzutretenden Gläubigen nur die Beobachtung der für die Proselyten des Thores bei den Juden geltenden Gebote (nach dem sog. Aposteldecret, Act. XV, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας*, wogegen Gal. II, 10 nur die Beisteuer für die Armen in Jerusalem erwähnt wird, die einzige Bedingung, die Paulus zugestehen konnte, ohne einen Rückfall in die von ihm bekämpfte Legalität zu begünstigen). Die mildere Fraction, welche den Heidenchristen Duldung gewährte, war schon zur Zeit Justins selbst zu einer geduldeten Richtung herabgesunken; die strengere Fraction verlor an Haltung in dem Maasse, als der Gegensatz zwischen Christen und Juden sich schärfte; das nach der Unterdrückung des Aufstandes unter Barkochba (135 n. Chr.) erlassene Decret, welches den Juden den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, schloss auch alle nach jüdischem Gesetz lebenden Judenchristen von diesem Centralpuncte der Christenheit aus, und liess nur eine vom mosaischen Gesetze freie Christengemeinde daselbst bestehen, die sich nunmehr unter einem Bischof aus den Heidenchristen constituirte; endlich schloss die mit der Anerkennung eines gesammtapostolischen Kanons (um 170 n. Chr.) sich constituirende altkatholische Kirche alles Judenchristenthum als häretisch von sich aus (so dass es nach dieser Zeit nur noch als Secte fortexistirte), während sie andererseits auch einen einseitigen, ultrapaulinischen Antinomismus und Gnosticismus verwarf, der zur Aufhebung der Sittlichkeit selbst und zur Auflösung des Zusammenhangs des Christenthums mit seiner alttestamentlichen Basis zu führen drohte.

Diese Gegensätze bedingen auch die Anfänge der philosophischen Speculation im Christenthum (wesshalb sie hier nicht unerwähnt bleiben durften).

§ 6. Unter den Kirchenlehrern, welche unmittelbare Schüler der Apostel waren und apostolische Väter genannt zu werden pflegen, stehen namentlich Clemens von Rom, der Verfasser des ersten der beiden unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe an die korinthische Gemeinde, ferner die Verfasser der dem Barnabas, dem Ignatius von Antiochia und dem Polykarp von Smyrna zugeschriebenen Briefe, wie auch der Verfasser des Briefes an Diognet, auf der Seite des der katholischen Kirche sich zubildenden

---

Erlösung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe sie auf die dialektischen Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit einzugehen vermochten" (2. A. S. 272); sie fassten die Autorität aller Apostel zusammen, zersetzten aber unwillkürlich die Lehre derselben so, dass ihnen Christus als neuer Gesetzgeber und das religiöse Verhältniss zu ihm als die Anerkennung der Glaubensregel und als die Erfüllung seines Gesetzes erschien (ebend. S. 580 f.). Ritschl's verdienstliche Leistung möchte einer Ergänzung bedürfen durch ein näheres Eingehen auf die Entwickelung des Inhaltes der Glaubenslehre, insbesondere des Johanneischen Lehrbegriffs, des Gnosticismus und der Reaction gegen den letzteren.

Heidenchristenthums. Der „Hirt" des Hermas trägt einen sehr unpaulinischen und von judaistischen Elementen keineswegs freien Charakter. Dem milderen Judenchristenthum gehört das „Testament der zwölf Patriarchen" an. Ein judenchristlicher Standpunct bekundet sich auch in den pseudo-clementinischen Recognitionen und Homilien. Die Ausbildung der theoretischen und praktischen Grundlehren im Kampfe gegen Judenthum und Heidenthum unter allmählicher Aufhebung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum und unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme auf Grund der Zusammenfassung der immer mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangenden Autorität aller Apostel bildet den Hauptinhalt der Schriften der apostolischen Väter.

Patrum apostolicorum opera, ed. Cotelier, Paris 1672; ed. Car. Jos. Hefele, Tüb. 1839 u. ö.; ed. Alb. Dressel, Leipz. 1857. Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti, nunc primum integrae, ed. A. R. M. Dressel, Gott. 1853.

Ad. Hilgenfeld, die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853.

Ad. Schliemann, die Clementinen, Hamburg 1844.

Hilgenfeld, die clement. Recognitionen und Homilien, Jena 1848.

Die „apostolischen Väter" eröffnen die Reihe der „Kirchenväter" im weiteren Sinne dieses Wortes, d. h. derjenigen Kirchenschriftsteller, die nächst Christus und den Aposteln zumeist die kirchliche Lehre und Verfassung begründet haben. (Der Ausdruck beruht auf 1. Cor. IV, 15). Als „Kirchenväter" im engeren Sinne erkennt die katholische Kirche nur diejenigen an, die sie als solche approbirt hat nach den Kriterien der vorzüglichen Reinheit in der Bewahrung und Gelehrsamkeit, in der Vertheidigung und Begründung des kirchlichen Glaubens, der Heiligkeit des Wandels und des (relativen) Alterthums. Hinsichtlich des Alters pflegen drei Perioden angenommen zu werden, die erste bis zum Ende des dritten, die zweite bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, die dritte entweder bis zum dreizehnten Jahrhundert oder auch nur durch die Dauer der Kirche selbst begrenzt. Unter den „Vätern" hat die katholische Kirche mit dem Ehrennamen der Doctores ecclesiae folgende noch besonders ausgezeichnet. Aus der orientalischen Kirche: Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus; aus der abendländischen Kirche: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr., später wurden durch päpstliche Bullen Leo d. Gr., Thomas von Aquino und Bonaventura zu dem Range von Vätern und Lehrern der Kirche erhoben. Nicht als patres, sondern nur als scriptores ecclesiatici werden Männer anerkannt, bei denen jene Kriterien (und insbesondere das der Orthodoxie) nicht in vollem Maasse zutreffen, namentlich: Papias, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea und Andere.

Ueber die Person des Clemens von Rom (der nicht nur von Clemens von Alexandrien, sondern wohl auch von dem im Philipperbriefe IV, 3 erwähnten Clemens in Philippi, mit welchem Letzteren er von Origenes, Eusebius, Hieronymus und Anderen identificirt wird, zu unterscheiden ist) liegen einander widersprechende

Angaben vor. Nach den pseudo-clementinischen Recognitionen war Clemens der Sohn eines vornehmen Römers Namens Faustinianus; er reiste, um die christliche Lehre kennen zu lernen, nach Caesarea in Palästina, wo er den Petrus fand und von diesem Belehrung über das Christenthum empfing. Nach dem unechten Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus hat ihn Petrus zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle erwählt. Nach Tertullian folgte er unmittelbar dem Petrus im Amte; nach Irenaeus, Eusebius, Hieronymus und Anderen war er der vierte römische Bischof, indem zwischen Petrus und ihm Linus und Anacletus das Amt bekleideten. Eusebius und Hieronymus lassen ihn von 92—100 n. Chr. der römischen Kirche vorstehen. Mit dem Consular Flavius Clemens, der 95 n. Chr. als Christ unter Domitian hingerichtet wurde, hat ihn die Sage nicht identificirt. Eine Spaltung, die in der Gemeinde zu Korinth entstanden war, und zwar nach der Angabe des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebenden Hegesippus (bei Euseb. K.-G. III, 16) zur Zeit des Domitian, gab ihm Anlass zu einem im Namen der römischen Gemeinde verfassten Sendschreiben, welches wahrscheinlich mit dem uns erhaltenen ersten und wohl allein echten Briefe identisch ist. Der Anschauungskreis des Clemens ist der der paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs. Wir werden, lehrt er, nicht durch uns selbst gerecht, durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, Werke, sondern durch den Glauben. Aber wir sollen darum doch nicht träge sein zu guten Werken und nicht ablassen von der Liebe, sondern mit freudigem Eifer jedes gute Werk vollbringen, wie auch Gott, der Schöpfer, selbst sich seiner Werke freut. Wo die Liebe herrscht, können Spaltungen nicht bestehen. Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist nicht Eine Berufung in Christo? Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus; durch die Auferstehung Christi mit dem heiligen Geist erfüllt, verkündeten sie das Kommen des Reiches Gottes, und setzten die ersten Gläubigen zu Aufsehern und Dienern (ἐπισκόπους καὶ διακόνους, vgl. Phil. I, 1) der übrigen ein. Den Vorstehern schulden wir Gehorsam, den Aeltesten Ehrerbietung. Durch Hinweisung auf die alttestamentliche Ordnung, deren symbolisches Verständniss ihm γνῶσις (vgl. 1. Cor. XII, 8; Hebr. VI, 1) ist, stützt Clemens die beginnende christliche Hierarchie. Den Zweifel Vieler an Christi Wiederkunft und an der Auferstehung sucht er auch durch Naturanalogien, wie den Wechsel von Tag und Nacht, das Wachsthum des Saamenkorns, das (vermeintliche) Wiederaufleben des Vogels Phönix, zu beschwichtigen. — Der zweite Brief, der die Lehrer zu einem ihrer Berufung würdigen Lebenswandel ermahnt, wie auch die Briefe an Jungfrauen (Asceten beiderlei Geschlechts), welche zuerst Wettstein 1752 in einer syrischen Version entdeckt und herausgegeben hat, sind wahrscheinlich unecht. — Die apostolischen Constitutionen und Kanones, die dem Clemens Romanus zugeschrieben wurden, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem dritten und vierten Jahrhundert n. Chr., einzelne Partien sind älter.

Durch Judenchristen sind dem Clemens die Recognitionen und die Homilien supponirt worden. Die Recognitionen, auf Grund einer etwas älteren judaistischen Schrift: „Kerygma des Petrus“, um 140 oder 150 n. Chr. verfasst, aber wohl erst später, vielleicht gegen 200 n. Chr., auf ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, bekämpfen die Gnosis des Basilides und des Valentin, als deren Repräsentant der Magier Simon erscheint, halten an der Identität des Weltschöpfers mit dem Einen wahren Gotte fest, unterscheiden jedoch von ihm (philonisch) als sein Organ den Geist, durch den er schuf, den Eingebornen, dessen Haupt er selbst sei. Der wahre Verehrer Gottes ist der, welcher seinen Willen thut und die Vorschriften des Gesetzes beobachtet. Das Böse und das Gute haben die Willensfreiheit zur

Voraussetzung. Das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes ist der Weg, in der zukünftigen Welt zur Anschauung der Geheimnisse Gottes zu gelangen. Das geschriebene Gesetz kann nicht ohne die Tradition richtig verstanden werden, die von Christus, dem wahren Propheten, ausgeht, und durch die Apostel und Lehrer sich fortpflanzt. Der wesentliche Inhalt des Gesetzes liegt in den zehn Geboten. Das mosaische Opferinstitut hatte nur vorübergehende Bedeutung; an die Stelle desselben hat Christus die Taufe gesetzt. Für die Nichtjuden, die an Christus glauben, gelten die den Proselyten des Thores auferlegten Gebote. Der Jude soll auch an Christus glauben, der an Christus glaubende Heide auch das Gesetz nach seinen wesentlichen und bleibenden Bestimmungen erfüllen (Recogn. IV, 5: debet is, qui ex gentibus est et ex Deo habet ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi; et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum). Die Homilien, wahrscheinlich eine um 160 n. Chr. entstandene Ueberarbeitung der Recognitionen, theilen im Allgemeinen den Standpunct derselben, indem sie die Grundlehre Christi, des wahren Propheten, der Gottes Sohn, aber nicht Gott sei, darin finden, dass ein Gott sei, dessen Werk die Welt, und der als der Gerechte einem Jeden geben werde nach seinen Werken; sie erhalten jedoch mehr speculative Elemente, als die Recognitionen. Ihr theoretischer Fundamentalsatz ist, dass Gott, der Eine, Alles nach Gegensätzen geordnet habe. Gott steht zu seiner Weisheit, der Bildnerin des All, in dem Doppelverhältniss der *συστολή*, wodurch er mit ihr eine Einheit (*μονάς*) bildet, und *ἔκτασις*, wodurch diese Einheit sich in eine Zweiheit zerlegt. Auf dem Gegensatze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen beruht die Vierzahl der Elemente, in welche Gott die an sich eingestaltige Materie zerlegt und aus denen er die Welt gebildet hat. Der Mensch allein hat Willensfreiheit. Die Seelen der Gottlosen werden durch Vernichtung gestraft. Der wahre Prophet ist zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten, zuerst in Adam, zuletzt in Christus. Durch Christus sind auch die Heiden der göttlichen Offenbarung theilhaftig geworden. Was er von dem Gesetze aufgehoben hat (wie namentlich das Opferwesen), hat niemals wahrhaft zu demselben gehört, sondern schreibt sich von der Verfälschung her, welche die echte Tradition der dem Moses gewordenen Offenbarung bei ihrer späteren Aufzeichnung in den alttestamentlichen Schriften erfahren hat. Wer auch nur an die Eine der Offenbarungen Gottes glaubt, ist schon Gott wohlgefällig. Das Christenthum ist der universelle Judaismus. Wenn der geborene Nichtjude gottesfürchtig das Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wo nicht, Heide (Ἕλλην).

Das Testament der zwölf Patriarchen, welches hier bei dieser pseudonymen Litteratur miterwähnt sein mag, ist eine in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene Schrift, deren Verfasser der milderen judenchristlichen Richtung angehört, welche von den Heidenchristen die Beschneidung nicht forderte. Die Briefe des Paulus und auch die Apostelgeschichte werden den heiligen Schriften zugerechnet. Das Hohepriesterthum Christi vollendet und ersetzt den levitischen Tempeldienst. Auf Jesus ist bei seiner Taufe der Geist Gottes herabgestiegen, der in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntniss und Sündlosigkeit gewirkt hat. Die zerstreuten Israeliten werden gesammelt und zum Christenthum bekehrt werden. Die Furcht Gottes, das Gebet und das Fasten schützt vor der Versuchung und ermöglicht die Erfüllung der göttlichen Gebote.

Die Schrift: „der Hirt“, welche zu der Zeit des Bischofs Clemens geschrieben sein will, und einem Hermas beigelegt wird, der aber nur, falls nicht der Röm. XVI, 14 erwähnte, sondern der in dem Muratori'schen Fragment als Ver-

fasser bezeichnete Bruder des von 140—152 der römischen Gemeinde vorstehenden Bischofs Pius gemeint ist, der wirkliche Verfasser sein könnte, enthält eine Darstellung von Visionen, die dem Hermas zu Theil geworden seien. Ein Schutzgeist in Hirtenkleidung, gesandt von einem ehrwürdigen Engel, ertheilt ihm Gebote für sich und für die Gemeinde und deutet ihm Gleichnisse. Die Gebote gehen auf den Glauben an Gott und den Wandel in der Furcht Gottes. Das alttestamentliche Gesetz bleibt unerwähnt; aber in den Vorschriften über Enthaltsamkeit, Fasten etc. bekundet sich ein äusserlich gesetzlicher Standpunct, und sogar die Lehre von überverdienstlichen Werken wird schon aufgestellt. Nach der Taufe soll noch einmal Busse zulässig sein. Christus wird als der ersterschaffene Engel bezeichnet, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn, der heilige Geist mit seinem Sohne, Christus mit dem treuesten seiner Knechte verglichen. Durch Busse und gute Werke zur Vollendung gelangt, wird Hermas von zwölf hülfreichen Jungfrauen umspielt, welche die Kräfte des heiligen Geistes darstellen. Er ist als ein Baustein dem Gebäude der Kirche eingefügt.

Der sogenannte Brief des Barnabas ist (wie aus Cap. 4 und 16 hervorgeht) um die Zeit des bevorstehenden Hadrianischen Tempelbaus, also um 130 n. Chr. verfasst worden, und zwar von einem mit der alexandrinischen Bildung vertrauten gebornen Nichtjuden (c. 16: *ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλῆρες εἰδωλολατρείας*), vielleicht aber nach der eigenen Absicht des Verfassers im Sinn und Namen des Barnabas als des Gesinnungsgenossen des Paulus. Doch erkennt der Verfasser nicht, wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs, eine objective Verschiedenheit zweier Bündnisse (einer *παλαιά* und einer *καινὴ διαθήκη*), sondern vielmehr eine subjective Verschiedenheit der Auffassung der göttlichen Offenbarung an. Die Juden haben durch Buchstäbelei den wahren Sinn des göttlichen Bundesvertrages verfehlt und durch ihre Sünden das Heil verscherzt; schon die Propheten haben dies getadelt und den Gehorsam höher gestellt, als die Opfer; die Christen sind in die ursprünglich jenen bestimmte Erbschaft eingetreten und das wahre Bundesvolk geworden; ihre Aufgabe ist, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, nicht die cerimoniellen, sondern das neue Gesetz Jesu Christi (nova lex Iesu Christi), welches die Selbstdarbringung des Menschen an Gott erheischt (vgl. Röm. XII, 1) und nicht ein Joch der Knechtschaft auferlegt (vgl. Gal. V, 1). Die Einsicht in den wahren Sinn der Schrift mittelst allegorischer Deutung bezeichnet der Barnabas-Brief als *γνῶσις* (vgl. 1. Cor. XII, 1 ff.; Hebr. VI, 1), die sich zu der *πίστις* als die höhere Stufe verhalte. Doch soll keine aristokratische Absonderung von der Gemeinde eintreten (vgl. Hebr. X, 25). Die (judaistische) Ansicht, dass das Testament der Juden in dem Sinne, wie diese es auffassen, auch für die Christen gelte, gilt dem Verfasser des Barnabas-Briefes als eine sehr schwere Verirrung, er warnt: ut non incurramus tamquam proselyti ad illorum legem (c. 3): ne similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est (cap. 4).

Der Brief des Polykarp an die Philipper ist wahrscheinlich grösstentheils echt; die dem Ignatius zugeschriebenen Briefe aber sind zu sehr theils der Unechtheit, theils starker Interpolationen aus verschiedenen Zeiten verdächtig, als dass sie mit Zuversicht als Documente der religiösen Gedankenentwickelung im nachapostolischen Zeitalter benutzt werden könnten. Einen Brief des Polykarp an die Philippenser bezeugt schon Irenaeus (adv. haer. III, 3); doch ist ungewiss, in wieweit der auf uns gekommene Brief mit jenem identisch sei. Ob bei den Ignatianischen Schriften die (zuerst von W. Cureton, London 1845 veröffentlichte) kurze syrische Recension der drei Briefe an die Ephesier und Römer und an den Polykarp den echten Text enthalte, ist sehr zweifelhaft. Der Charakter der Briefe ist der

paulinische und bei Ignatius zum Theil auch der johanneische. Eigenthümlich aber ist beiden und besonders den Ignatius-Briefen die hierarchische Tendenz. Polykarp ermahnt (cap. 5), den Presbytern und Diakonen so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo, und die ignatianischen Briefe begründen ein hierarchisches System. Der maglicherweise echte Kern der Ignatius-Briefe, namentlich der Brief an die Römer, athmet Liebe zu dem Martyrium, welches dem Verfasser nahe bevorstand und von ihm wahrscheinlich im Jahr 107 n. Chr. erduldet wurde. In den zweifelhaften und in den unechten Stücken tritt immer stärker die hierarchische Tendenz hervor. Nur die Anhänglichkeit an Gott, Christus, den Bischof und die Vorschrift der Apostel schützt vor der Verführung durch die Häretiker, welche Jesum Christum mit Gift vermischen (ad Trallianos, c. 1 ff.). Die Doketen werden hauptsächlich in den Briefen an die Ephesier, Trallianer und Smyrnäer, die Judaisten in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft.

Der (anonyme) Brief an Diognet (vielleicht den von Capitolin. vit. Ant. c. 4 erwähnten Günstling Marc Aurel's), der bald den Schriften Justin's, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden pflegt, obschon der Styl und der dogmatische Standpunct von dem des Justin wesentlich abweicht (s. Semisch, Justin I, S. 178 ff.) und auf die nächste Zeit nach Justin hinzuweisen scheint, und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler keineswegs gesichert ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Princip der „traditio apostolorum“ sich zu beziehen scheint, enthält eine lebendige christliche Apologetik. Der Standpunct ist dem der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums verwandt. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugniss der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmassung, die Hohn verdiene. Den Opfercultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbathfeier für unbegründet. Eben so entschieden aber bekämpft er das Heidenthum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Thon, Stein und Metall, und der ihnen dargebrachte Cultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem ungeordneten Spiele ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, dass nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswerth und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen betheiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen, wie Alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet und leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος).

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie; aber die Form der

gnostischen Speculation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Processes zu fingirten Persönlichkeiten hypostasirt, so dass eine christliche oder vielmehr halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christenthums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapaulinismus zum Judenthum sich in einen auch theoretisch-speculativen Ausdruck kleidete, darnach auch um das Verhältniss desselben zum Heidenthum und insbesondere zum Hellenismus, und die Vorstellungen sind theils alttestamentliche und specifisch-christliche, theils hellenische und überhaupt dem Ethnicismus entnommene. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich von einander die einzelnen Stadien und Formen des Gnosticismus, der von einfachen Anfängen zu sehr complicirten Systemen fortgeht. Die Sonderung des Christenthums vom Judenthum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdo und des Saturninus, welche sämmtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi, unterschieden, und des Marcion, der, aller äusseren Gesetzlichkeit feind, das Christenthum als die schlechthin selbstständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolirte, deren Urheber ihm als ein bloss gerechtes, aber nicht gutes Wesen erschien. Auch durch den Einfluss des Heidenthums bestimmt und zum Theil gerade auf das Verhältniss desselben zum Christenthum gerichtet war die Speculation des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, des Bardesanes, eines Syrers, der parsische Lehren aufnahm, der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten, des Syrers Basilides, der aus dem Nichtsein das Seiende hervorgehen liess, in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte setzte, dem Demiurgen nur eine beschränkte Machtsphäre zuschrieb, diesen selbst aber sammt den Menschen, die an Christus glauben, durch das Evangelium erleuchtet und bekehrt werden liess, wornach schliesslich vermöge einer allgemeinen Apokatastasis ein jegliches an den ihm gemässen Ort gelange und alle Sehnsucht und alles Leiden getilgt sei; endlich die Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger, wornach aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Aeonen emanirt sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Aeonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, ausser-

halb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt sammt dem Demiurgen hervorging, und wornach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Aeonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugniss der Aeonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Der Dualismus des Mani ist eine mit gnostischer Speculation durchsetzte Combination von Magismus und Christenthum.

Die Quellen unserer Kenntniss der Gnosis sind ausser der gnostischen Schrift: Pistis Sophia (e cod. Coptico descr. lat. vertit M. G. Schwartze, ed. I. H. Petermann, Berol. 1851) und mehreren Fragmenten nur die Schriften ihrer Bestreiter, besonders: Irenaeus, ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (ed. Stieren, Lips. 1853; vol. I, p. 901—971: gnosticorum, quorum meminit Irenaeus, fragmenta) und Pseudo-Origenes (Hippolytus), ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων (ed. Emm. Miller, Oxonii 1851), ferner Schriften des Pseudo-Ignatius, des Justin, des Clemens Alexand., des Origenes, des Eusebius, des Epiphanius, des Theodoret, des Augustin und Anderer, auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker, Ennead. II, 9. Unter den neueren Historikern sind besonders bemerkenswerth: Neander, genet. Entw. der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818 (vergl. Kirchengesch. I, 2, 2. A., S. 631 ff.); J. Matter, hist. crit. du gnosticisme, 1828, 2. éd. 1843; Möhler, Ursprung des Gnosticismus, Tüb. 1831; Friedr. Chr. Baur, de gnosticorum christianismo ideali, Tub. 1827; die christl. Gnosis oder Religionsphilosophie, Tüb. 1835; das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. A., Tüb. 1860, S. 175—234; J. Hildebrandt, philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839; J. L. Jacobi in: Herzogs Realencycl. für Theol. und Kirche, Bd. V, Stuttg. u. Hamb. 1856, und Lipsius in: Ersch und Gruber's Encycl. I, 71, Leipz. 1860, Art. Gnosis.

„Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuern Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden speculativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, Leipzig 1860, S. 269). Die Eintheilung der Formen der Gnosis muss (mit Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 225, wenn schon im Einzelnen nicht durchweg in der Weise Baur's) auf die Religionen gegründet werden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der Begriff der γνῶσις ist beträchtlich älter, als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis. Matth. XIII, 11 giebt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Paulus (1. Cor., I, 4 und 5) preist Gott dafür, dass die Korinthier reich seien ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, er bezeichnet (1. Cor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuss des Götzenopferfleisches als eine γνῶσις, und er unterscheidet (1. Cor. XII, 8) unter den Gnadengaben den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως von der πίστις, wo die γνῶσις ebenso, wie im Hebräerbrief (V, 14) die στερεὰ τροφή, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen scheint (vgl.

1. Cor. X, 1—12; Gal. IV, 21—31). Apocal. II, 24 wird von einer Erkenntniss der Tiefen des Satanas geredet, wahrscheinlich polemisch gegen solche, die sich eine Erkenntniss der Tiefen der Gottheit zuschrieben. An den urchristlichen Begriff der γνῶσις haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe, wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen Erkenntniss angeschlossen; insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ein grosses Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν, und diese γνῶσις ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes. Neutestamentliche Schriften aber allegorisch zu deuten, konnte erst solchen in den Sinn kommen, die (bewusster oder unbewusster Weise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten; diese Ausdehnung des Princips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders bei den Valentinianern auf, wird darnach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und Anderen geübt. Von den verschiedenen Secten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol. philos. V, 6 und Epiph. haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν).

Der religionsphilosophische Gedanke, dass das Judenthum eine blosse Vorstufe des Christenthums sei, kleidete sich dem gegen das Ende des apostolischen Zeitalters in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandria gebildeten (nach Philos. VII, 33: Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς) und wahrscheinlich einem extrem paulinischen Antinomismus (der ihm gleich den sogen. Nikolaiten den Hass des Apostels Johannes zugezogen haben mag, Iren. III, 3, 4) huldigenden Cerinthus (Κήρινθος) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen habe, von dem höchsten, wahren Gotte. Dieser Letztere liess auf Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe den Aeon Christus herniedersteigen, der ihn selbst, den wahren Gott, verkündete, Jesum aber vor dessen Tode wieder verliess und an dem Leiden nicht theilnahm (Iren. I, 26; Hippol. philos. VII, 33).

Die Richtung des Cerinth scheint durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christenthums, dem παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ferner durch Gedanken, wie sie in dem Hebräerbriefe entwickelt sind, bedingt zu sein; der Unterschied der Religionsformen wird (vermittelst einer über Philo's Absicht hinausgehenden Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft) als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt. Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten Nikolaiten, welche Irenaeus (III, 11) als Vorläufer des Cerinth bezeichnet, können dies in so fern gewesen sein, als sie, den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben consequent durchführend, auch nicht die für die Proselyten des Thores geltenden Gesetze sich auferlegen liessen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgetheilten Vermittelungsvorschlage auch von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der freilich sehr unsichern Angabe des Irenaeus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinthus (dessen Schüler mit den Ebjoniten nur das Matthaeus-Evangelium in einer kürzeren Form oder auch das Marcus-Evangelium gebrauchten) das Johannes-Evangelium gerichtet sein. Sehr ungewiss aber ist es, in wie weit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus (der auch Act. VIII, 9—24 erwähnt wird) zugeschrieben werden, der sich für eine Erscheinung Gottes, und die Helena, die er mit sich führte, für eine

Verkörperung der göttlichen ἔννοια ausgegeben hat (Justin. apol. I, 26 und 56; Iren. I, 23), auf den aber auch vieles, was offenbar erst Späteren angehört, unhistorisch übertragen worden ist. Es existirte eine Secte von Simonianern (Iren. I, 23). Simons hervorragendster Schüler soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einfluss Menanders sollen Saturninus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdo soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

Saturninus aus Antiochia, der unter Hadrian lebte, lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott, den Vater, dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen; durch sieben Engel aber sei die Welt geworden, und auch der Mensch sei ihr Gebilde, doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen; der Gott der Juden aber ist einer der Engel. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammniss der Bösen und der Dämonen. Ehe und Zeugung ist vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Theil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Theil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegen wirkte.

Cerdo, ein Syrer, der (nach dem Zeugniss des Irenaeus I, 27, 1 und III, 4, 3) nach Rom kam, als Hyginus (der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius) Bischof war, also kurz vor 140, unterschied, gleich wie Cerinth, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi, jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 37).

Marcion vom Pontus, der (nach Iren. III, 4, 3) in Rom nach Cerdo zur Zeit des Bischofs Anicet (des Nachfolgers des Pius und Vorgängers des Soter), also um 160 lehrte, nachdem er zu Sinope bereits um 140 excommunicirt worden war, und in ethischer Beziehung als Antinomist einen extremen Paulinismus vertrat, von den Evangelien aber nur das des Lucas in einer seinem Standpunct entsprechenden Redaction gelten liess, gab, seitdem er auf gnostische Speculationen sich eingelassen hatte, auch den theoretischen Fictionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern erklärte jenen (gewisse Aussagen des alten Testaments an seinem christlichen Bewusstsein messend und dabei allegorische Deutung verwerfend) zwar für gerecht (im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung), aber für nicht gut, da er auch Urheber von bösen Werken sei und kriegssüchtig und wankelmüthig und widerspruchsvoll. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um das Gesetz und die Propheten und alle Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des Κοσμοκράτωρ) aufzulösen. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, dass wir der Ehe uns enthalten (Clem. Alex. Strom. III, 3 und 4). Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen; der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 29). Dass die Marcioniten das Licht und die Finsterniss als ewige Principien ansehen und ein drittes vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den

Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein ascetisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 159 f.).

In geradem Gegensatz zu dieser antijudaistischen Richtung steht der ethische und religionsphilosophische Judaismus der Clementinen (s. oben § 6) mit seiner scharfen Bekämpfung der Trennung des höchsten Gottes von dem Schöpfer der Welt.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, von dem Demiurgen und Gesetzgeber kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und Andere mit den bisher genannten Gnostikern überein, zeigen aber einen beträchtlicheren Einfluss hellenischer Speculation und nehmen zum Theil auch ausdrücklich auf das Verhältniss des Heidenthums zum Christenthum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Bardesanes und Mani das Christenthum versetzt.

Karpokrates aus Alexandrien, zu dessen Anhängern unter Anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, und der selbst etwa um 130 gelehrt haben mag, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die grösste Verehrung zollten, namentlich ein Bildniss von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles und Anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum kommt Karpokrates im Wesentlichen mit Cerinth und Cerdo und am nächsten mit Saturninus überein, indem er annimmt, dass die Welt und alles, was in ihr ist, von Engeln geschaffen sei, die dem ungewordenen Vater weit nachstehen. Mit den Ebjoniten nahm Karpokrates an, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebjoniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuertheilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Karpokrates lehrte, dass Jesus gerade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewusst habe, der Erlöser geworden sei und die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben habe; jede Seele, die gleich Jesu die weltherrschenden Mächte zu verachten vermöge, werde gleiche Kraft, wie er, empfangen. Karpokrates begründet diese Ansicht tiefer durch Dogmen, welche er ohne Zweifel dem Platonismus entnommen hat. Die Seelen der Menschen haben existirt, ehe sie in die irdischen Leiber herabstiegen; sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut (offenbar die nach dem Mythus im Phaedrus ausserhalb des Himmels ruhenden Ideen); je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern; wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (δύναμις) von oben zu Theil, durch die er die Obmacht über die weltherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes aus, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die denselben innewohnenden weltherrschenden Mächte hindurch, und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott; alle anderen Seelen aber müssen zur Busse in verschiedene Leiber nacheinander eingehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüsst haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hat für die Würdigen und Folgsamen eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glauben und Liebe wird der Mensch gerettet; jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse. Die Karpokratianer trieben nicht bloss

Speculation, sondern hatten einen sehr ausgebildeten Cultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol. philos. VII, 32, wornach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenaeus und die von vielen Neueren getheilten Missverständnisse des Epiphanius, haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; cf. Theodoret. hær. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Princip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Plato's Rep. mitbestimmt, einen anarchischen Communismus (Clem. Strom. III, 2).

Die Naassener oder Ophiten, die sich selbst Gnostiker nannten, lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntniss des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntniss Gottes (*ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις*, Hippol. philos. V, 6). Der Urmensch, Adamos, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (*ἀρσενόθηλυς*), er vereinigte in sich das Geistige, Physische und Materielle (*τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν*); dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria herabgekommen (Hipp. philos. V, 6). Dem Traditionsprincip huldigend, führten diese Gnostiker ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenaeus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an. Mit den Ophiten verwandt sind die Peraten, welche durch ihre Erkenntniss die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (*διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθοράν*, Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Principien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittelung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, *ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος*, die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.).

Basilides (*Βασιλείδης*), der nach Epiphanius aus Syrien stammte, lehrte um 130 n. Chr. in Alexandrien. Von seiner Lehre handeln namentlich Iren. (I, 24) und Hippolytus (philos. VI, 20 ff.); vgl. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sentent., Berol. 1852; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852, I, S. 65 ff.; Uhlhorn, das basilidianische System, Gött. 1855; Hilgenfeld, das System des Gnostikers Basilides, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff.; Baur, das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 121 ff., und in: das Christenthum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, S. 204—213. Die Darstellung des Irenaeus stellt das System dem valentinianischen näher, die des Hippolytus dagegen prägt seinen specifischen Charakter bestimmter aus. Nach Irenaeus liess Basilides aus dem ungewordenen Vater zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die Tugenden (oder Kräfte, virtutes) und die Obersten und Engel, die er auch die Ersten nenne; von diesen sei der erste Himmel gebildet worden; aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben, aus diesen Engeln seien wieder andere hergeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und so fort, so dass im Ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn inne haben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Dieser Gott wollte dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen

Völker unterwerfen; da aber widersetzten sich ihm die andern himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen sandte nun der ungewordene Vater seinen erstgebornen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, liess aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituirte sich den Cyrenäer Simon; wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmässigkeit der Weltherrscher; man muss glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle Anderen, wird aber selbst nicht von den Anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden. — Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthäus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Saame der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war (nicht durch Emanation), die Einheit hervorgerufen habe, welche die *πανσπερμία* (oder nach Clem. Alex. die *σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Saamen war eine dreitheilige Sohnschaft; die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gotte, die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh, die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der grossen Masse der *πανσπερμία*. Der nicht seiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschliesst, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Ueberweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, der sich nicht bis über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, und wähnt, er sei der höchste Gott und über ihm sei nichts; unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott; jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntniss des Ueberweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittelung des Geistes die Gedanken der überweltlichen *υἱότης* empfing, so erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und gerieth in Furcht; aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Ueberhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte *υἱότης* erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem Jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in *ἄγνοια* um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht sei. Beide Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, dass der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe (wie auch die Götter der Heiden), die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gotte herstamme. Der wesentlichste Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenaeus Nus, Phronesis, Sophia und Dynamis etc., nach Hippolytus aber die drei *υἱότητες* waren. In wie weit der eine Bericht auf die eigene Lehre des Basilides, der andere auf Lehren von Basilidianern gehe, ist ungewiss; doch scheint der des Hippolytus der authentischere zu sein.

Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger **Isidorus** in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als *προςαρτήματα*). Aristoteles, auf dessen Lehre Hippolytus die Basilidianische zurückzuführen sucht, hat wohl nur auf die Form der Darstellung und auf die astronomischen Ansichten einigen Einfluss geübt; richtig aber scheint die Bemerkung zu sein (Hippol. philos. I, 22), dass die Lehre von der Beflügelung aus Plato entnommen sei. Aus der Vergleichung des Christenthums mit den vorchristlichen Religionen (die sich zur Vergleichung der Gottheiten gestaltete) stammt der wesentliche Inhalt des Systems.

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des **Valentinus**, dem auch Herakleon und Ptolemäus, Secundus und Marcus und viele Andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 140 n. Chr. in Alexandrien und darnach in Rom, starb um 160 in Cypern; Irenaeus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb. K.-G. IV, 11): *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Die Hauptquellen unserer Kenntniss des valentinianischen Systemes sind: die Schrift des Irenaeus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolemäus gerichtet ist, und Hippol. philos. VI, 29 ff. Vergl. u. A. auch Rossel in: hinterlass. Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250—300. An die Spitze alles Existirenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (nach Hippol. VI. 29); sie nennen dieselbe Vater (*πατήρ* nach Hippol. l. l.) oder Vorvater (*προπάτωρ* nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (*βυθός* nach Iren. l. l.), den Unnennbaren (*ἄῤῥητος*) und den vollkommenen Aeon (*τέλειος αἰών*). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Princip die Sige (*σιγή*) oder die *ἔννοια* zur Seite; andere jedoch wollen (nach Hippol. l. l.) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Princip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt. philos. VI, 29: *φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν· ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον*). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Princips sind *νοῦς* und *ἀλήθεια*, die mit dem erzeugenden und gebärenden Princip, dem *βυθός* und der *σιγή*, zusammen die *τετρακτύς* bilden, die Wurzel aller Dinge (*ῥίζα τῶν πάντων*). Dem *νοῦς* wurde von ihnen das Prädicat *μονογενής* gegeben, er war ihnen (nach Irenaeus l. l.) *πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων*. Aus dem *νοῦς* (und der *ἀλήθεια*) stammen *λόγος* und *ζωή*, daraus wiederum *ἄνθρωπος καὶ ἐκκλησία*. Diese alle bilden zusammen eine *ὀγδοάς*. Noch andere zehn Aeonen stammen aus *λόγος* und *ζωή*, und zwölf Aeonen aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*, der jüngste dieser zwölf Aeonen, also der jüngste der dreissig Aeonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Aeon. Die Gesammtheit aller dieser Aeonen ist das Pleroma, das Reich der göttlichen Lebensfülle (*πλήρωμα*), welches sich theilt in jene *ὀγδοάς* und *δεκάς* und *δωδεκάς*. Dreissig Jahre lang lebte der Heiland (*σωτήρ*, dem sie das Prädicat *κύριος* nicht gaben) in der Verborgenheit, um das Geheimniss dieser dreissig verborgenen Aeonen anzudeuten. Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der That aus Ueberhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Grösse zu erfassen, gleich wie der *νοῦς*, und dieser allein, sie erfasst; sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der *ὅρος* mit Mühe sie überzeugt, dass der höchste Gott unerkennbar (*ἀκατάληπτος*) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Princip allein hervorbringen wollte, ohne Betheiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestalt-

gebende Princip nicht mitgewirkt hatte, eine οὐσία ἄμορφος, eine Fehlgeburt (ἔκτρωμα). Die Sophia litt unter diesem Erfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser liess sie durch den Horos reinigen und trösten, und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder theilhaftig werden, nachdem ihr Streben (ἐνθύμησις) und ihr Leiden von ihr abgelöst worden war. Auf das Geheiss des Vaters liessen nun νοῦς und ἀλήθεια noch Christus und den heiligen Geist emaniren: Christus gab dem Erzeugniss der σοφία Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Aeonen über ihre Stellung zum Vater, und der heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Aeonen, indem jeder derselben sein Bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des heiligen Geistes, ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Er ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός), der grosse Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die ausserhalb des Pleroma umherirrende ἐνθύμησις der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte Ἀχαμώθ (חַכְמוֹת von חָכַם, חָכְמָה) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre πάθη waren: Furcht und Trauer und Noth und Flehen (φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις oder ἱκετεία). Jesus trennte diese πάθη von ihr und machte dieselben zu gesonderten Wesen, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Noth zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Busse und Restitution des psychischen Wesens. Die Region, in welcher die Achamoth weilt, ist die (niedere) Ogdoas; diese ist durch den Horos (ὅρος τοῦ πληρώματος) und durch das Kreuz (σταυρός) von der Region der Aeonen getrennt; unterhalb der Ogdoas aber ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (δημιουργός), der aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der materielle Mensch (ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος) ist der Wohnsitz bald für die blosse Seele, bald für die Seele und Dämonen, bald für die Seele und Vernunftkräfte (λόγοι), welche letztere von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugniss des Pleroma, und von der Weisheit (σοφία) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seele einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht bloss von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niedern) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so dass er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria. Die italische Schule der Valentinianer, insbesondere Herakleon (der früheste uns bekannte Commentator eines Evangeliums) und Ptolemäus, der (vielfach die Evangelien und auch das vierte, auch von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Flora bei Epiph. haeres. XXXIII. hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene Evangelium benutzt und grossentheils allegorisch gedeutet hat) lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden, der Geist aber bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes, lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängniss und Geburt an begabt. Wie der Christus, den der νοῦς und die ἀλήθεια emaniren liessen, innerhalb der Aeonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes theilhaftig geworden; sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis; nur einer beschränkten

Seligkeit werden die psychischen Menschen theilhaftig, die bei dem blossen Glauben (der *πίστις*) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur Seligkeit; der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Marcus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Speculation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt des Buches Pistis Sophia, in welchem der Roman der Leiden dieser Sophia weiter ausgesponnen wird und die Buss- und Klagelieder derselben mitgetheilt werden. (Vgl. Köstlin, das gnostische System des Buches *Πίστις Σοφία*, in: Theol. Jahrb., Tüb. 1854).

Bardesanes (der Sohn des Deisan, d. h. am Flusse Deisan im Mesopotamien geboren) trat um 170 mit einer Lehre auf, die mit christlichen Elementen den parsischen Dualismus eines lichten und eines finsteren Princips verband. Er ist ein Vorgänger des polemisch an ihn anknüpfenden Mani. (Vgl. Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819, und u. a. auch die Stelle aus dem Fihrist bei Flügel, Mani, Leipz. 1862, S. 161 f. und S. 356 f.)

Die von dem Perser Mani (der nach der wahrscheinlichsten Annahme 214 n. Chr. geboren, 238 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervortrat und nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit dem Hasse der persischen Priester zum Opfer fiel) aufgebrachte Religion, ein phantastisches Gemisch aus gnostisch - christlichen und Zoroastrischen Vorstellungen, hat fast nur durch ihr dualistisches Princip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens neben dem guten, und die daran geknüpfte ascetische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. (Vgl. J. de Beausobre, historire crit. de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734; K. A. v. Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, Frankfurt 1825; A. F. V. de Wegnern, Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione, e fontibus descripsit, Leipz. 1827; F. Chr. Baur, das manich. Religionssystem, Tübingen 1831; Flügel, Mani und seine Lehre, Leipz. 1862).

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie andererseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete sich die katholische Kirche fort, polemisirend, aber zugleich auch zu neuer Production angeregt; ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die Glaubensregel (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntniss gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. Flavius Justinus aus Sichem in Palästina, geb. um 100, gest. um 166 n. Chr., lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische kennen, wurde dann aber theils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnöthigte, theils durch Misstrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft für das Christenthum gewonnen. Er vertheidigte dasselbe nunmehr theils gegen Häretiker, theils gegen Juden und Heiden. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon und die grössere und kleinere Apologie. Was bei den griechischen Philosophen und Dichtern und überhaupt

irgendwo Wahres gefunden werde, das stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar; Pythagoros und Plato haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christenthum fasst Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos, auf, der das Ritualgesetz zu Gunsten des Sittengesetzes abrogirt habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran.

Justin's Werke haben herausgegeben: Rob. Stephanus 1551, ergänzt von Heinrich Stephanus durch die oratio ad Graecos, Par. 1592 und den Brief an Diognet 1595; Friedrich Sylburg mit einer (zuerst zu Basel 1565 erschienenen) lat. Uebersetzung von Lang, Heidelberg 1593; Prudentius Maranus, Paris 1742 (auch in der von Gallandi herausgegebenen Bibl. vet. patr., t. I. 1765, und in den Opera patr. gr., vol. I—III, 1777—79) und Andere; in neuester Zeit namentlich Joh. Car. Theod. Otto (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, vol. I: Justini apolog. I et II; vol. II: Justini cum Tryphone Judæo dialogus; vol. III: Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; vol. IV et V: opera Just. subditicia; ed. I., Jenae 1842 sqq.; ed. II., Jenae 1847—50).

Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840—42. (Die ältere Litteratur citirt Semisch Bd. I, S. 2—4). Ueber die Zeit Justin's handelt Volkmar in: Theolog. Jahrb. 1855, S. 227 ff. und 412 ff.

Justin eröffnet für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter" sind. Sein Lehrtypus entspricht bereits im Wesentlichen der Richtung der altkatholischen Kirche. Er ist nicht der erste Verfasser einer Apologie des Christenthums, aber der erste, dessen apologetische Schriften auf uns gekommen sind. Quadratus von Athen und Aristides von Athen sind älter, als Justin, und haben ihre Vertheidigungsschriften dem Hadrian eingereicht. Die Vertheidigungsschrift des Quadratus soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente aber hat wohl noch nicht Quadratus, zuerst Aristides, vornehmlich aber Justinus das Christenthum vertheidigt.

Das Decret des Hadrian, welches Justin am Schluss seiner grösseren Apologie mittheilt, ist gewiss echt, aber nicht so zu deuten, als ob die Christen nur wegen etwaiger gemeiner Verbrechen und nicht wegen des Christenthums selbst verurtheilt werden sollten; unter den Begriff der gesetzwidrigen Handlungen überhaupt, den das Decret aufstellt, fällt unzweifelhaft auch die Verweigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers darzubringenden Opfer; das bekannte Decret des Trajan, welches zwar die officielle Aufsuchung der Christen untersagt, aber doch in dem beharrlichen Bekenntniss zum Christenthum und der Verweigerung der gesetzmässigen Opfer ein todeswürdiges Verbrechen erkennt, blieb unaufgehoben, und es wurde nur eine milde Praxis eingeführt, indem nicht nur ausdrücklich jedes tumultuarische Verfahren verboten, sondern auch Ankläger, die ihre Beschuldigungen nicht zu erweisen vermöchten, mit schweren Strafen bedroht wurden. Schon unter Antoniuns Pius wurde auf Grund des unaufgehobenen Trajanischen Decrets die

Praxis wiederum eine härtere, und hierin lag der Anlass zu den Apologien des Justin. Unter Marc Aurel wurde bei dessen persönlicher Abneigung gegen das Christenthum das Decret am rücksichtslosesten zur Ausführung gebracht.

Justin giebt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Trypho seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich, wie es scheint, der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte (die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug). Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien; den Dialog mit Trypho soll er nach Eusebius (K.-G. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; doch ist vielleicht (nach dial. c. Tr. c. 1, p. 217 D) Korinth der Ort dieses Dialogs. Der Unterricht eines Stoikers liess ihn unbefriedigt, weil derselbe ihm nicht den gewünschten Aufschluss über das Wesen Gottes gewährte; von dem Peripatetiker schreckte ihn die Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung vorheriger Vertrautheit mit den mathematischen Doctrinen zurück; bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christenthums. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für den Glauben, dass dieselbe nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Plato und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hülfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet? In dieser Stimmung musste Justin entweder bei dem Skepticismus stehen bleiben, oder sich zu dem Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Wahrheit mittelst fortgehender Forschungsarbeit erheben, oder, falls es ihm Bedürfniss war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug (gleich wie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker) den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des heiligen Geistes die Propheten bezeugt; man muss ihnen glauben, denn sie liessen sich nicht in Beweise ein als über die Nothwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständniss ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises entzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hiessen und bei ihnen fand er die allein sichere und heilsame Philosophie. Von den unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Trypho von unbezweifelter Echtheit. Die erste, grössere Apologie ist in einem der Jahre 138—147, und wohl gerade 147 verfasst worden, die zweite, kleinere wahrscheinlich in unmittelbarem Anschluss an jene*). Der Dialog mit Trypho ist später niedergeschrieben worden. Der Tod des Justin ist nach dem Chron. Alex. (ed. Rader p. 606) im Jahr 166 n. Chr. erfolgt.

Auch nach seiner Bekehrung zum Christenthum hielt Justin die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *Λόγος σπερματικός*, in Christo

*) Wahrscheinlich ist Apol. I, init. zu lesen: *καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ* und Apol. II, 2, p. 43 B: *οὐδὲ φιλοσόφῳ οὐδὲ Καίσαρος παιδί.*

allein aber als dem menschgewordenen *Λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. Nach dem Maasse ihres Antheils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ Λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*), ein Anderes aber ist der nach dem Maasse der Empfänglichkeit verliehene Saame und das Abbild, und ein Anderes dasjenige selbst, an welchem Antheil verliehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemässe ist christlich: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν* (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht Theil hat, Gottes Erstgeborner, und die, welche mit dem Logos gelebt haben, sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele Andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntniss des wahren Gottes angespornt; er hat jedoch die Verkündigung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für rathsam gehalten; das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10). Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Plato von Moses entnommen; ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und Aehnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her; von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) gedrungen; aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Plato gewusst, sondern das ganze alte Testament gekannt, aber vielfach missverstanden; so ist z. B. seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines X (Tim. p. 36) eine Missdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Mos. XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und Andere haben in Aegypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens theilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt (Cohortatio ad Græcos, c. 14, wenn anders diese Mahnrede echt ist).

Die Gottesvorstellung ist angeboren (*ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Apol. II, c. 6); auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 93). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (*ἀνωνόμαστος*, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, Apol. I, c. 61, p. 94 D. u. ö.); er ist ewig, unerzeugt (*ἀγέννητος*, Apol. II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 27); er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*). Er hat aus sich vor der Weltbildung die Vernunftkraft (*δύναμίν τινα λογικήν*), den Logos erzeugt und durch ihn die Welt geschaffen (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60 ff.). Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen angeordnet worden war, und an die Stelle desselben hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 11 ff.). Er ist der neue Gesetzgeber (*ὁ καινὸς νομοθέτης*, Dial. c. Tryph. c. 18). Justin theilt demnach mit dem Judenchristenthum die Anschauung des sittlich-religiösen Lebens unter der Form eines Gesetzes, mit Paulus aber (ohne ihn zu nennen) den Fortgang zur Auf-

hebung des gesammten Ritualgesetzes. Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingebornen Sohn, sammt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der heilige Geist oder die Weisheit Gottes Object der Verehrung. Apol. I, c. 6: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν* (der hellenischen Götter, welche Justinus *κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* nennt) *ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.* cf. Apol. I, c. 13: *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι... τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν ... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Getauft wird nach Apol. I, c. 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.* Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Nothwendigkeit, dass die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe theilhaftig werden. Die erste Auferweckung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I, c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31 ff., c. 80 ff. u. ö.); tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat; darnach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81); ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werthe seiner Handlungen (*ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι*, Apol. I, c. 12). Die Hölle (*γέεννα*) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, dass die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130) und nicht, wie Plato gemeint hat, bloss tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8).

Justins Einfluss auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, K.-G. IV, 8) als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστὴς* sehr hoch gestellt wird, war so bedeutend, dass nicht ohne Grund gesagt worden ist (von Lange in: dissertatio, in qua Justini Mart. Apologia prima sub examen vocatur. Jen. 1795, I, p. 7): „Justinus ipse fundamenta jecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit".

§ 9. Unter den Apologeten des Christenthums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras, Theophilus von Antiochia und Hermias. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit orientalischem Hochmuth und barbarischem Hass gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Ascese hinneigendes Christenthum. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich eine ansprechende Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung; er ist in diesem Betracht der vorzüglichste unter

den christlichen Schriftstellern jener Zeit, obschon er einigermaassen an Originalität und Macht der Gedanken und Gefühle Anderen nachsteht. Theophilus von Antiochia erörtert mehr, als die übrigen Apologeten, die subjectiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntniss von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Des Hermias Verspottung der heidnischen Philosophen ist unbedeutend.

Tatians Rede an die Griechen erschien zuerst, zugleich mit anderen patristischen Schriften, zu Zürich 1546 (durch Johannes Frisius besorgt). Eine lateinische Uebersetzung von Conrad Gesner erschien ebendaselbst 1546. Text und Uebersetzung wurden später mehrfach wieder abgedruckt. Neue Ausgaben erschienen von W. Worth (Oxford 1700), Maranus (Paris 1742), zuletzt von J. C. Th. Otto (in Corp. apol., vol. VI, Jen. 1851).

Ueber Tatian handelt insbesondere Daniel (Tatianus der Apologet, Halle 1837).

Die Schrift des Athenagoras περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν ist zuerst 1541 zu Löwen, und die ἀπολογία περὶ Χριστιανῶν zugleich mit der vorhin genannten, an die Apologie sich anschliessenden Schrift 1557 zu Zürich, darnach öfters, zuletzt in: Corpus apologetarum saeculi II. ed. J. C. Th. Otto, vol. VII, Jenae 1857, gedruckt worden.

Die Schrift des Theophilus an den Autolycus, zuerst 1546 zu Zürich, zugleich mit der Rede des Tatian gedruckt, hat zuletzt nebst dem Commentar zu den Evangelien Otto in dem angef. Corpus apol., vol. VIII, Jen. 1861 herausgegeben.

Des Hermias irrisio gentilium philosophorum erschien zuerst griechisch und lateinisch zu Basel 1555, dann öfters, namentlich auch bei der Ausgabe des Justin von Maranus (1742).

Wir kennen überhaupt zehn Apologeten des Christenthums gegen das Heidenthum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich ausser den schon in § 8 erwähnten: Quadratus, Aristides und Justinus noch: Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind, und die vier oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias. Gegen das Judenthum schrieben ausser Justin namentlich Aristo von Pella und Miltiades.

Melito, Bischof von Sardes, schrieb unter anderem auch eine Apologie des Christenthums, welche er um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In der Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christenthum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüthe gelangte „Philosophie" bezeichnet, die diesem Reiche zum Heile gereicht habe (Melito ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26).

Apollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb unter anderem einen λόγος zu Gunsten des Christenthums an Marc Aurel und πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε (Euseb. hist. eccl. IV, 26 und 27).

Miltiades, ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus geschrieben hat, hat auch λόγους πρὸς Ἕλληνας und πρὸς Ἰουδαίους verfasst und eine Apologie des Christenthums an die weltlichen Herrscher gerichtet (Euseb. hist. eccl. V, 17).

Aristo von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat um 140 eine Schrift verfasst, worin der zum Christenthum übergetretene Hebräer Jason den alexandri-

nischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christenthums überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth (Maximus in scholiis ad librum Dionysii Areopag. de mystica theologia, c. 1; Hieron. quaest. in Genes. sub init.), wesshalb diese Apologie für die Philosophie des Christenthums nur von geringem Belang gewesen sein mag. Celsus, der heidnische Bestreiter des Christenthums, hat die Schrift des Aristo verächtlich erwähnt (Origen. c. Cels. ed. Paris. I, l. IV, p. 544); aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz.

Tatianus aus Assyrien, nach seiner eigenen Angabe (orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet, dann aber dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christenthum sich zuwendend, nach Irenaeus (adv. haeret. I, c. 28) ein Schüler des Justin, sucht in seiner auf uns gekommenen Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos. V, S. 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen lässt", die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer Statt das Christenthum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verläumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (orat. ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraction stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu stellen, z. B. c. 33: *καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει· πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott, dem vernünftigen Princip und der *ὑπόστασις τοῦ παντός*, und von dem Logos, der als actuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mittheilung, nicht durch Theilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken liess, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (C. 5 ff.). Später hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt, und dann die Secte der Enkratiten gestiftet oder fortgebildet, welche die Ehe, wie auch den Genuss von Fleisch und Wein als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte.

Athenagoras von Athen, nach einer freilich zweifelhaften Angabe des Philippus Sidetes Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien (s. Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. Sax. 1824), mit der griechischen Philosophie wohl bekannt, vertheidigt in seiner *ἀπολογία* oder *πρεσβεία* (supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welche er im Jahr 177 an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der Thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche griechischer Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes, und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Litteratur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8) müssten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein, denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für

verschiedene Götter gebe es nicht, denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων, ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ*), ein anderer, fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draussen in einer andern oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungs-Sphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten; aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntniss wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den andern Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Alles ist von Gott durch seinen Verstand, seinen *λόγος* gebildet, der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war; derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge zu sein, und ist so das erste Erzeugniss des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluss Gottes (*ἀπόρροια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Object unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*), und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, dass Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Betheiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir bethätigen unsern Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, dass wir von unserm Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht betheiligen (c. 13 ff.). Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

Die Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Todten enthält nach der Einleitung (c. 1) im ersten Theil (c. 2—10) eine Widerlegung der Einwürfe, im zweiten Theil (c. 11—25) positive Argumente. Sollte die Auferstehung nicht möglich sein, so müsste Gott entweder die Fähigkeit oder der Wille der Auferweckung der Todten fehlen. Die Fähigkeit würde ihm dann und nur dann fehlen, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder die Macht; das Werk der Schöpfung aber beweist, dass ihm beides nicht abgeht, und hält man die Auferstehung wegen des Stoffwechsels für unmöglich, der die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, so dass es widersprechend sein würde, diese Stoffe zugleich dem einen und auch dem andern Leibe bei der Auferstehung wiederzugeben, so ist jene vermeintliche Thatsache selbst in Abrede zu stellen, da ein jedes Wesen von den Nahrungsmitteln, die es zu sich nimmt, nur das ihm Gemässe sich assimiliren kann, Bestandtheile eines menschlichen Leibes nicht in thierisches Fleisch übergehen können, welches wiederum von einem andern menschlichen Leibe assimilirt würde. Der Wille würde Gott dann und nur dann fehlen, wenn die Auferweckung ungerecht wäre gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe, was sie doch nicht ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was sie gleichfalls nicht ist, da sonst auch die Schöpfung seiner unwürdig sein müsste.

Positive Argumente für die Wirklichkeit der Auferstehung sind: 1) der Grund der Erschaffung der Menschen, der darin liegt, dass sie beständig die göttliche Weisheit anschauen sollen, 2) das Wesen des Menschen, welches eine ewige Fortdauer des Lebens zum Behufe eines vernunftgemässen Lebens erheischt, 3) die Nothwendigkeit eines göttlichen Gerichtes über die Menschen, 4) der in diesem Leben nicht erreichte Endzweck der Schöpfung des Menschen, der weder in der Schmerzlosigkeit noch in der sinnlichen Lust, noch auch in dem Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung des wahrhaft Seienden und in der Lust an seinen Beschlüssen.

Theophilus von Antiochien wurde, wie er selbst (ad Autolyc. I, 14) mittheilt, durch die Lectüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christenthum gewonnen. In seiner bald nach 180 verfassten Schrift an den Autolycus ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachtheil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten, und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolycus: „zeige mir deinen Gott", antwortet Theophilus (c. 1): „zeige mir deinen Menschen", d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist, denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott", antwortet er (I, 3): „Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Grösse, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (*νοῦς*), so seine Einsicht (*φρόνησις*), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugniss, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft, so seine Ehre, wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (*ἀγαπῶντα* nach Heumanns Conjectur für *τὰ πάντα*, oder vielleicht: Schöpfer, sofern bei *τὰ πάντα*, wie Grabe annimmt, *ποιήσαντα* ausgefallen ist, vgl. c. 4: *πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων*), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Uebelthäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heisst Gott (*θεός*) von der Gründung des All (*διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα*) und wegen des Bewegens und Wirkens (*διὰ τὸ θέειν*). Gott hat alles aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*). Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott hat alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als *Λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις* (*τοῦ θεοῦ*) *σπλάγχνοις* (II, 10) oder *ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* (II, 22); ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der *νοῦς καὶ φρόνησις* war, seinen Rathgeber (*σύμβουλος*); als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn ausser sich setzend (*τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν*) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des *λόγος* entleert worden, sondern so, dass er auch nach der Zeugung noch selbst des *λόγος* theilhaftig blieb (II, 24). Die drei Tage vor der Erschaffung der Lichter sind Bilder der Trias: Gott, Logos und Weisheit (II, 15: *τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας*). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen, bei der Auferstehung (I, 8). Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen (I, 9 ff.). Der an die Götterbilder geknüpfte Cultus ist unvernünftig, die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind thöricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die ältesten

und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben (II; III). — In wie weit der unter des Theophilus Namen auf uns gekommene Commentar zu den vier Evangelien von ihm herstamme, ist zweifelhaft. Ein Schriftstück des Theophilus gegen Marcion (Euseb. h. e. IV, 24) und andere Schriften sind verloren gegangen.

Hermias (dessen Zeitalter ungewiss ist) hat sich in seiner „Verhöhnung der heidnischen Philosophen" (διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, wie die Ansichten derselben einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Fisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch". Da Hermias auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht eingeht, und noch viel weniger den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie versteht, so ist sein Schriftchen ohne wissenschaftlichen Werth. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien.

§ 10. Irenaeus, geboren um 140 in Kleinasien, gestorben um 202 als Bischof von Lyon und Vienne in Gallien, gebildet unter Polykarp, ist für die Entwicklung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt, wie nach ihm sein Schüler Hippolytus, der in Rom Presbyter war, die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Ueberlieferung trübenden Einfluss der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in eine phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Speculation und mit dem zu einem antimoralischen Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wird eben hierdurch einer der Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche. Die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenaeus die Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christenthums ausmache. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äusseren Gebräuchen aber uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot und empfängt hiernach in der Ewigkeit Lohn oder Strafe.

Die ältesten Ausgaben des **Irenaeus** sind die Erasmischen: Opus eruditissimum divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustiss. codicum collatione emend. opera Des. Erasmi Roterodami ac nunc primum in lucem ed. opera Jo. Frobenii. Basil. 1526; wiederholt ebend. 1528, auch 1534 u. ö.; daran schliessen sich die Ausgaben von Gallasius (Genf 1570), Grynaeus (Bas. 1571), Feuardentius (1575 und 76; 1596 u. ö.), Grabe (Oxon. 1702), Massuet (Par. 1712 und Ven. 1734), Ad. Stieren (Leipzig 1853), welcher letzteren Ausgabe auch Massuets Abhandlungen über die Gnostiker und über das Leben, die Schriften und die Lehre des Irenaeus beigedruckt sind. Sehr ausführlich handelt namentlich Böhringer (in: Die Kirche Christi, I, 1, 2. A., Zürich 1861, S. 271—612) von Irenaeus. Ausserdem existiren Monographien über des Irenaeus Christologie (von L. Duncker, 1843), Eschatologie (von Moritz Kirchner in: theol. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1863, S. 315—358) etc., deren speciellere Erwähnung der theologischen Litteraturgeschichte überlassen bleiben mag.

Die Schrift des **Hippolytus**: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war, ist 1842 durch Mynoides Mynas aufgefunden und 1851 zuerst veröffentlicht worden (vergl. Theil I, S. 17). Anderes hat P. A. de Lagarde gesammelt: Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. Vergl. C. W. Haenell, de Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Gött. 1838; Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, München 1853; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855.

In einem Briefe an den Florinus (bei Stieren I, S. 822—824) sagt **Irenaeus**, er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Polykarp, dessen Schüler er zugleich mit Florinus gewesen sei. Polykarp erlitt den Märtyrertod 167 nach Chr.; nicht lange vorher mag Irenaeus in seinem Unterricht gewesen sein. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch Schüler des Papias. Bald hernach kam Irenaeus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahr 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenaeus einen Märtyrer, und nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der Severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben. Seine Hauptschrift: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntniss (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) ist in einer alten lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen; doch haben sich auch manche Fragmente, insbesondere der grösste Theil des ersten Buches, im Urtext erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit, da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfasst worden (um 180 nach Chr.). Eusebius (K.-G. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft, ferner eine Darstellung der apostolischen Verkündigung und andere Schriften. Als den Grundcharakter des Gnosticismus bezeichnet Irenaeus die Blasphemie, dass der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei; an diese Zertheilung des Vaters schliesse sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zertheilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenaeus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich; er ist Licht, aber nicht unserm Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als

durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarung. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben Theil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er gethan habe vor der Schöpfung der Welt, weiss nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte; er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder; denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt in's Unendliche hin. An Gott ist nichts Maassloses; das Maass des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfasst, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austheiler der väterlichen Gnade zum Segen der Menschheit; der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Wir aber vermögen Gottes Grösse nicht zu ermessen. Jesus, der Sohn der Jungfrau, war in Wahrheit Mensch und nicht zum Schein, und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt. Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen in's Herz gelegt; es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war; im Dekalog ist es aufgezeichnet; den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Cerimonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christenthums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Decrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogirt. Die Offenbarung in der Natur, im alten und neuen Bunde, sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedenen Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfniss. So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existirt; eine Seelenwanderung giebt es nicht. Dass sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenaeus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von Einigen, welche für rechtgläubig gelten, getheilt werde; aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Uebung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen; sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Maasse vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerfluth werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so dass jedem Tage ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe entspricht; die Genossen dieses Reiches leben in seligem Genuss ohne Mühen und finden den Lohn ihres früheren Ausharrens unter den Anfechtungen und Leiden. Auch die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneut. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes; ihm folgt das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil erlangen, zum Vater. Da

aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der Gerechte ist, so wird nach Ablauf des Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter; sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

Hippolytus, nach Photius (cod. 121) ein Schüler des Irenaeus, war Presbyter in Rom und soll um 235 nach Sardinien exilirt worden sein. Auf einer Statue in der Nähe von Rom ist Hippolytus dargestellt als auf einer Kathedra sitzend, worin ein Verzeichniss seiner Schriften, wie auch der von ihm berechnete Ostercyclus eingegraben ist; darunter ist ein Buch περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, und auch der Verfasser des oben citirten ἔλεγχος bezeichnet sich (im 10. Buch) als Verfasser eines Buches unter diesem Titel, so dass schon hiernach mit Wahrscheinlichkeit der ἔλεγχος dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Ferner wird dem Hippolytus ein σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων beigelegt, und der Verfasser des ἔλεγχος erwähnt seinerseits (im Eingang) eine kleinere Schrift, in der er früher schon die ketzerischen Doctrinen behandelt habe, und die mit jenem σύνταγμα identisch zu sein scheint. Freilich legt Photius die Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς. οὐσίας dem römischen Presbyter Cajus bei, den Baur (theol. Jahrb. 1853, 1, 3) für den Verfasser des ἔλεγχος hielt; allein das Verhältniss der von diesem stammenden Nachrichten über Cerinth zu den im ἔλεγχος enthaltenen, und anderes, was Dionysius von Alexandria und Eusebius über Cajus berichten, zeugt gegen dessen Autorschaft. (Den Hippolytus halten namentlich J. L. Jacobi, Duncker, Bunsen, Gieseler, Döllinger und A. Ritschl für den Verfasser des ἔλεγχος.) Hippolytus sucht darzuthun, dass die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem.). Die Hellenen haben die Theile der Schöpfung verherrlicht, da sie den Schöpfer nicht kannten; ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X, 32). Der Eine Gott, der über Alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als den innerlichen Gedanken des Alls (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Ihn allein hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz, daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ). Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen; daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden; aus dem Missbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Thier wird durch Geissel und Zaum, der Mensch aber durch Gebot und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden; der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott; willst du aber auch Gott werden (εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Grossen einst betraut werden kannst (X, 33). Es giebt nicht zwei Götter, sondern nur Einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Oekonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand, welcher hervorgehend als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn; er ist aus dem Vater, wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer, der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heilige

Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben (Hippol. contra haeres. Noëti, 11 ff.).

§ 11. Tertullianus (160 — 220), Presbyter zu Karthago, ging in der Bekämpfung des gnostischen und insbesondere des marcionitischen Antinomismus bis zu einem Extreme ascetischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schliesslich dem montanistischen Puritanismus (der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte) zuführte. Das Christenthum ist ihm das neue Gesetz Jesu Christi. Der Speculation ist Tertullian abhold; die Philosophie gilt auch ihm als die Mutter der Häresien: er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilosophische Richtung culminirt in dem Satze: Credo quia absurdum est.

Tertulliani opera ed. Rigaltius, Par. 1635, 66; ed. Semler et Schütz, Hal. 1770; E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. Lat. voll. IV — VII, Lips. 1839—41; F. Oehler, 3 vol., Lips. 1853—54. Ueber ihn schrieben u. A.: W. Münscher (Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian, in: Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, tom. VI, St. 1, Helmst. 1796, S. 106 ff.), J. A. Nösselt (de vera aetate scriptorum Tert., opp. III, Hal. 1817), Neander (Antignosticus, oder Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. A. 1849), Schwegler (in seinem Werke über den Montanismus), Hasselberg (Tertullian, Dorpat 1848), Engelhardt (Tertullian's schriftstellerischer Charakter (in: Zeitschr. f. hist. Theol., 1852, 2).

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. um 160 in Karthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, trat später (um 197) zum Christenthum über (zum Montanismus wohl bald nach 204), und übertrug seine juridische Auffassung, wie auch seine advocatische Beredtsamkeit auf seine christliche Theologie, den Geist unter das Gesetz und gleichsam Christus unter Moses beugend. Seine Schriften sind theils apolegetisch gegen die Heiden, theils ethisch-disciplinarisch, theils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Classe sind: ad martyres, de spectaculis, de idololatria, apologeticus, ad nationes, de testimonio animae; der zweiten Classe: de oratione, patientia, baptismo, poenitentia, ad uxorem, de cultu feminarum; der dritten Classe: de praescriptionibus haereticorum. Montanistische Schriften der ersten Classe: de corona militis, de fuga in persecutione, contra gnosticos scorpiace; der zweiten Classe: de exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Classe: adversus Marcionem, adv. Hermogenem, adv. Valentinianos, de carne Christi, resurrectione carnis, anima, adversus Praxeam.

Tertullian urgirt unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein; auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort; aber diese Seite der Einheit tritt bei ihm zurück, und in feurigen

Declamationen schildert er den Zwiespalt. „Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Thatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrthums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? ihr Dieb und ihr Wächter? Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen mit einander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliess, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie thun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christenthum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nöthig, noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist, die endlosen Fragen verbietet der Apostel. Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte; aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen, denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den heiligen Geist? und wem ist dieser zu Theil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet. Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist ihn auf und beantwortet alles, was man über Gott fragt, während Plato versichert, dass es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden und nicht angehe, den Gefundenen Allen mitzutheilen. O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, dass dieser seinen Werken in den Sinnen trügerische Mittel ihrer Erkenntniss und ihres Gebrauches beigab (eine Anticipation der Cartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker. Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion; von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zeno's Lehre, wo der feurige Gott citirt wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie; nur der Christ ist weise und treu, und Niemand ist grösser, als er. Mit dem Christenthum ist auch das Amt der ludimagistri und professores litterarum unverträglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christenthum. Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est."

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian als völlig verderbt. Er glaubt nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern belässt jenes in seiner Rohheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen, und sofern es die nothwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung. Die reine Jung-

fräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (de exhort. castit. c. 1; 9; de monog. c. 15). Der Tertullianische Christ ist (gleich wie der Tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel". In Bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm „die fuga saeculi zu einer Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns".

Aehnlich, wie bei den Stoikern (von denen er wenigstens den Seneca hochschätzt) verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnisslehre und materialistische Psychologie. Seine theoretische Weltansicht ist ein crasser Realismus. Die Sinne täuschen nicht. Alles Wirkliche ist körperlich; die Körperlichkeit Gottes aber thut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima 7; de carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (adv. Prax. 7). Die Seele besitzt die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (de anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprössling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (de anima 9). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele. Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur), wodurch die Sünde zu einem Werke der Freiheit wird. Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christenthum (anima naturaliter christiana, de testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Aeusserungen des religiösen Bewusstseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird.

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat (adv. Prax. 14). Gott kann als der Grösste nur Einer sein (adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Nothwendigkeit unterworfen; seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn und Hass kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung nothwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offenbarung, Vernunft zur Anordnung und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heisst auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus der Sonue hervorbricht; Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Substanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht von Licht, ohne dass der Urgrund der Wesenheit durch den Sprössling vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Theil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist grösser, als ich (adv. Hermog. 18; Apol. 21, adv. Praxeam 9). Stets war die Vernunft in Gott, aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war; dieser ist erst geworden, da Gott

ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervorgehen liess (adv. Prax. 14; adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen Sinne erst mit der Welt geworden; die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte vor der Zeit noch keine Zeit (adv. Marc. II, 3). Wie der Sohn, so ist auch der heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (adv. Prax. 26). Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluss der Auslauf, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältniss der Oekonomie fest (adv. Prax. 8). Die Welt ist aus Nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie, und auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der Macht (adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, indem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den künftigen Menschen Christus zum Vorbilde nahm (de resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott verleiten liessen (de cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet; dann gelangte sie durch des Gesetz und die Propheten zur Kindheit (jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draussen, wie der Tropfen am Eimer, sie sind wie der Staub auf der Tenne); durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend; durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (de virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Loos; alle Missbildung und Verletzung wird ausgetilgt werden und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt (de resurr. 57; de cultu fem. I, 2).

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Vertheidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24). Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären; die unverkennbare Genugthuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (de spectac. 30, 61—62; conf. Apol. 49, 295), lässt es kaum voraussetzen.

§ 12. Wie die moralische Reaction gegen den gnostischen Antinomismus zu einer gesetzlichen Auffassung der christlichen Sittenlehre führte, welche sich mit der jüdischen Gesetzlichkeit

berührte, ohne mit ihr identisch zu sein, vielmehr das Christenthum als das neue Gesetz Jesu bestimmte, und in Tertullian und dem Montanismus über die kirchliche Mitte hinausging: so führte die theoretische Reaction gegen den gnostischen Polytheismus (und Doketismus) und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer zu einer Hervorhebung des Monotheismus, welche, ohne ein einfaches Zurückgehen auf den Monotheismus der jüdischen Religion zu sein, diesem doch näher kam, und in dem Monarchianismus über die von der Kirche sanctionirte trinitarische Mitte hinausging. Der Monarchianismus ist die Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschluss der Dreipersönlichkeit oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als der einzigen göttlichen Person ohne eine persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes. Der Monarchianismus ist Modalismus, sofern Logos und Geist Gott als Attribute zugeschrieben oder als Modi seines Wesens oder auch bloss seiner Offenbarung aufgefasst werden. Der Monarchianismus ist theils ein modificirter Ebjonitismus, theils Patripassianismus, theils von vermittelnder Form. Die älteren Kirchenväter, bei denen das Trinitätsdogma noch nicht die volle Bestimmtheit hat, zu der später die Kirche es fortbildete, neigen sich, sofern sie den Monarchianismus vermeiden, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu, der später im Arianismus seinen bestimmtesten Ausdruck fand. Die kirchlich gewordene Doctrin, die nach Athanasius benannt zu werden pflegt, theilt mit dem Monarchianismus den Gegensatz gegen den Subordinatianismus und die Lehre von dem identischen Wesen des Vaters und des Logos und des Geistes, mit dem Subordinatianismus aber die volle Unterscheidung der drei Momente als dreier Personen und die Opposition gegen die Reduction derselben auf blosse Attribute oder auch auf blosse Offenbarungsformen Einer göttlichen Person.

In Betreff der reichhaltigen Litteratur mag es genügen, bei dieser specifisch theologischen Frage hier auf Hauptwerke, wie Baur's Geschichte der Trinitätslehre, Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, ferner auf Schleiermacher's Abhandlung über den Sabellianismus, Heinr. Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861 etc. zu verweisen

Sofern die Entwicklung der Lehre von der Einheit und Dreiheit in Gott auf der Exegese der Bibelstellen über den Vater, über Christus und über den heiligen Geist beruht, gehört sie nur der positiven Theologie an; so weit sie aber auf speculativen Gründen beruht, ist sie der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der christlichen Philosophie gemeinschaftlich. An dieser Stelle mag eine summarische Erwähnung um so eher ausreichen, je ausführlicher und eingehender die Dogmengeschichte jenen Streitpunkt zu behandeln pflegt und behandeln muss.

Eine Fraction der Monarchianer, nämlich die Anhänger Artemons, behauptete, dass bis auf den römischen Bischof Victor ihre Lehre in der römischen Gemeinde

die herrschende gewesen und erst durch Victors Nachfolger Zephyrinus (um 200) verdrängt worden sei. Diese Behauptung ist zwar eine Uebertreibung, die auf einer monarchianischen Ausdeutung der Unbestimmtheit älterer Formeln beruht; dass jedoch der Monarchianismus im Zusammenhang mit seiner kirchlich-gesetzlichen Auffassung der sittlichen Verhältnisse in der älteren Zeit in der That sehr verbreitet gewesen sei, geht aus manchen auf apostolische Väter zurückgeführten Schriften, insbesondere aus dem lange in hohem Ansehen stehenden „Hirten des Hermas" und auch aus dem Zeugniss eines Gegners des Monarchianismus, nämlich des Tertullian, hervor (adv. Praxeam c. 3): simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

Theodotus von Byzanz und Artemon vertreten die dem Deismus oder vielmehr die dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben, dem Ebjonitismus und auch der synoptischen Lehrweise nahe stehende Form des Monarchianismus. Theodotus lehrte, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der obere Christus auf ihn herniedergestiegen. Diesen oberen Christus aber dachte sich Theodotus als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes und nicht (mit Cerinth und anderen Gnostikern) als den Sohn einer den Judengott überragenden Gottheit. Artemon nahm eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus an, wodurch derselbe, vor allen anderen Menschen ausgezeichnet, zum Sohne Gottes geworden sei. Der Logos-Begriff fehlt bei diesen Monarchianern.

Noëtus aus Smyrna lehrte (nach Hippol. philos. IX, 7 ff.), der Eine Gott, der die Welt geschaffen habe, sei an sich zwar unsichtbar, aber dennoch nach seinem Wohlgefallen von Alters her den Gerechten erschienen, und eben dieser Gott sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen; er sei somit sein eigener Sohn, und in der Identität des Vaters und des Sohnes liege eben die *μοναρχία* Gottes. (Hippolyt. vergleicht diese Lehre mit der Heraklitischen von der Identität des Entgegengesetzten, und hält auch dafür, dass sie durch diese letztere genetisch bedingt sei.) Ein Genosse und Anhänger des Noëtus war Epigonus, der die Lehre nach Rom brachte; dessen Schüler war wiederum Cleomenes, welcher unter dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor, diese Doctrin vertrat, und mit diesem Cleomenes war nach Hippolyt. Callistus, der Nachfolger des Zephyrinus, befreundet und gleicher Ansicht, indem er lehrte: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν (ἑτέρῳ?) καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον*. Die Eine Person ist zwar der Benennung, aber nicht dem Wesen nach getheilt (*ἓν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δ' οὔ*). Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Einer; der Vater hat zwar nicht als solcher gelitten, wohl aber mit dem Sohne mitgelitten (Philos. IX, 12: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ ... πεπονθέναι*).

Der Monarchianer Praxeas, der in Rom zur Zeit des Bischofs Victor auftrat, und gegen den später Tertullian eine Streitschrift verfasst hat, scheint die Ansicht des Noet angenommen und ein Herabsteigen des Vaters in die Jungfrau gelehrt zu

haben. Er unterschied das Göttliche und Menschliche in Christo als Geist und Fleisch; unter dem Fleische aber verstand er die gesammte menschliche Natur. Gelitten habe Christus als Mensch; dem Vater oder Gott in ihm schrieb Praxeas ein Mitleiden (compati) zu.

Als eine vermittelnde Rückkehr von der patripassianischen Form des Monarchianismus zu der älteren Form desselben, unter Mitaufnahme und entsprechender Modification des Logos-Begriffs, lässt sich die Lehre des Sabellius ansehen. Sabellius aus Libyen, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Africa, der unter Zephyrinus in Rom lebte, ist einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, der oft überhaupt nach seinem Namen (als Sabellianismus) bezeichnet zu werden pflegt. Er unterschied (nach Athanas. contra Arianos IV; Epiphan. haer. 62; Basilii epist.; Hippol. philos. IX, 11 f.) die Monas und die Trias und lehrte: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς (bei Athanas. orat. IV. contra Arian. § 13). Hiernach könnte es scheinen, als stehe die Monas zu Vater, Sohn und Geist in gleichem Verhältniss als die gemeinsame Grundlage, und als seien die drei Gestalten ihre drei Offenbarungsformen, nämlich erstens bis vor Christus durch Weltschöpfung und Gesetzgebung (oder auch in der allgemeinen Beziehung zur Welt), zweitens in Christus und drittens in der Kirche. In einem solchem Sinne hat namentlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über Sabellius (theol. Zeitschr. 1822, Heft 3; Werke 1, Bd. 2, S. 485—574) die Sabellianische Lehre aufgefasst, und mit ihm viele neuere Forscher, im Wesentlichen auch Baur. Aber dem angeführten Ausspruch steht der andere zur Seite (ebend. § 25): ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, wornach es keinem Zweifel unterliegen kann, dass die μονάς, welche sich zum Sohne und Geiste erweitert, der Vater selbst ist, dass also die Lehre des Sabellius von der philonischen und johanneischen, wornach der Vater der an und für sich seiende Gott und der Logos das Offenbarungsprincip ist, nur durch die Nichtanerkennung einer eigenen Persönlichkeit des Logos (und durch die bestimmtere Ausprägung der Lehre vom heiligen Geiste, die freilich nicht recht consequent ist, da der Geist vielmehr nur ein Moment des Logos sein dürfte) sich unterscheidet, nicht aber dadurch, dass von ihm der Vater (gleich den übrigen Personen) in eine secundäre Stellung zur Monas herabgerückt worden wäre. Wie wenig der Ausdruck: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, gegen die Identität der Monas mit dem Vater zeugt, geht klar aus dem ganz anologen Ausdruck hervor, den Tertullian im eigenen Namen gebraucht: unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, da doch kein Zweifel sein kann, dass Tertullian selbst den Vater für schlechthin ursprünglich hält und nur aus ihm den Sohn und Geist herfliessen lässt. Um der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen willen ist der Logos hervorgetreten (ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος). Der Logos ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes; als Person (oder Hypostase) erscheint er erst in Christo. Der Logos ist nicht Gott dem Vater untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen; sein hypostatisches Dasein in Christo aber ist ein vorübergehendes. Wie die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen ist, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christo sich hypostasirt hat, wiederum zu dem Vater oder der μονάς zurück. Vgl. Voigt, Athan. S. 249; 265 ff.

Dass der Logos vor seiner Erscheinung in Christo zwar existirt habe, aber noch nicht als eine eigene Person, nicht in einer besonderen Abgrenzung seines Wesens, sondern nur als dem Wesen Gottes des Vaters immanent, diesen (sabellianischen) Gedanken drückte Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien (nach Euseb. hist. eccl. VI, 33) in der Formel aus, Christus habe vor seinem irdischen Dasein

nicht κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν präexistirt, und er habe nicht eine ihm ursprünglich eigene Gottheit, sondern es wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters (μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν). (Doch lassen sich die spärlichen Angaben über Beryll's Lehre auch im Sinne des Noëtianismus deuten.) Beryll wurde durch Origenes (der freilich die persönliche Präexistenz allen Menschenseelen zuschrieb) für die kirchliche Ansicht gewonnen, dass der Logos als eine besondere Person neben Gott dem Vater bereits vor der Menschwerdung existirt habe. Vgl. Ullmann, de Beryllo Bostrono, Hamb. 1835.

Die Consequenzen für die Lehre von der Person Christi zog aus der sabellianischen Doctrin insbesondere Paulus von Samosata. Ist der Logos keine zweite Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so muss Jesus (ebenso wie auch jeder vom heiligen Geist erfüllte Prophet) eine von Gott unterschiedene Person als Mensch sein. So wenig daher der Logos als Gottes Vernunftkraft Gott dem Vater untergeordnet, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, so entschieden steht Christus im Verhältniss der Unterordnung zu Gott dem Vater. Jesus ist nach Paulus von Samosata, wenn schon auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch, aber durch sittliche Vervollkommnung Gottes Sohn und Gott geworden (τεθεοποίηται). Wohl wohnt in ihm Gottes Vernunftkraft, aber nicht vermöge einer substanziellen Vereinigung des Gottes und des Menschen, sondern vermöge einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung. Paulus von Samosata polemisirte (nach Athanas. de syn. c. 51) gegen die Annahme einer Homousie zweier göttlicher Personen, des Vaters und Sohnes; denn darnach würde, meinte er, die gemeinsame οὐσία das Erste, Absolute sein müssen, die beiden Personen aber sich nicht wie Vater und Sohn, sondern wie zwei Brüder als gemeinsame Söhne der οὐσία verhalten. Dass diese von Paulus bestrittene Ansicht mit der von Sabellius aufgestellten der Sache nach identisch sei (wie Baur will), indem die μονὰς des Sabellius zu den πρόσωπα sich so wie jene οὐσία verhalte, ist nach dem Obigen nicht anzunehmen; der Samosatener polemisirt vielmehr gegen die kirchlich gewordene Ansicht, indem er aus ihr jene Consequenz zu ziehen versucht, durch deren anerkannte Absurdität er die Voraussetzung selbst stürzen will. (In der That hat die Synode zu Antiochien 269 n. Chr., indem sie an dem Unterschiede der Personen und der Identität Christi mit der zweiten Person der Gottheit festhielt, den Ausdruck ὁμοούσιος darum abgewiesen, um jener Consequenz zu entgehen.)

Der Arianismus, der die zweite Person der Gottheit dem Vater unterordnet und von ihr die Formel gebraucht: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, so wie der kirchliche Abschluss dieser Verhandlungen durch den Sieg der Athanasianischen Lehre von der Wesensgleichheit (Homousie) der drei Personen, wie auch die fernere Entwicklung des kirchlichen Dogmas, darf hier als aus der Kirchen- und Dogmengeschichte bekannt vorausgesetzt werden, indem die Erinnerung an die dogmatische Basis der nachfolgenden philosophischen Speculation für unsern Zweck genügen mag.

§ 13. Der Reaction gegen den Gnosticismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doctrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule Clemens von Alexandrien und Origenes Vertreter einer Gnosis, die alle häretischen Elemente von sich fern zu halten und die volle Uebereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu

bewahren bemüht ist, und im Gesammtcharakter der Lehre, obschon nicht in jedem einzelnen Lehrpuncte, diese Uebereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht dieselbe in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenaeus und Tertullian auf die Urzeit, das Judenthum und Christenthum gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heidenthum mitbezieht, diente den Hellenen zur Erziehung für das Christenthum ebenso, wie den Juden das Gesetz, und muss noch jetzt denen, welche den Glauben mittelst wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen. Die Einheit zwischen Judenthum und Christenthum suchen Clemens und Origenes mittelst allegorischer Deutung der alttestamentlichen Schriften festzuhalten. Das Christenthum ist das enthüllte Judenthum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommner geworden. Die häretische Gnosis fehlt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit. In der Christologie neigen Clemens und Origenes sich zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffasst, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleichstellt. Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene That Gottes. Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Plato) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie in Folge einer Schuld herabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters; in ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christenthums im Gegensatze zum Heidenthum. Die thätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit. In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungsthat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte; an diesem Kampfe nimmt jeder Christ Theil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt. Das Ende der Dinge ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüsst sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller Menschen zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf dass Gott sei alles in allem.

Ueber die Frage, ob und in wie weit die Theologie der Kirchenväter überhaupt und insbesondere die der Alexandriner durch die Philosophie Plato's und der Neuplatoniker bedingt sei, handeln namentlich Souverain (le Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe Platonicien, Cologne 1700; deutsch durch Löffler, Züllichau 1792); Franciscus Baltus (défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711), Mosheim (de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, bei seiner Uebersetzung des Systema intellectuale von Cudworth, Lugd. Bat. 1773); Keil (opusc. acad. ed. Goldhorn, Lips. 1821 p. 439 sqq.), Dähne (de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lips. 1831), Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengesch. I, 67 ff.), Redepenning (Origenes, I, S. 92 ff.).

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere Guericke (Hal. Sax. 1824) und C. F. W. Hasselbach (de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Stettin 1826, und de Catechumenorum ordinibus, ibid. 1839); vgl. Baumgarten-Crusius (Dogmengesch. I, S. 126), Schnitzer (Origenes p. V), Redepenning (Origenes, I, S. 57 ff.).

Die Werke des Clemens von Alexandrien haben edirt P. Victorius (cudebat Florentiae Laurentius Torrentinus 1550), Fried. Sylburg (ex typographia Hieronymi Commelini 1592), Potter (Oxonii 1715), Frid. Oberthür (Herbipoli 1780), Reinhold Klotz (in Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum, p. III, Lips. 1831—34).

Ueber Clemens handeln: Münscher (s. o. bei Tertullian), Hofstede de Groot (disp. de Clemente Alex. philosopho christiano, Groningae 1826), Dähne (de γνώσει Clementis Alex. s. o.), Lepsius (über die πρῶτα στοιχεῖα bei Clemens Alex., in: Rhein. Mus., 4. Jahrg., 1836, S. 142—148), Reinkens (de Clemente presbytero alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratisl. 1851); vergl. namentlich noch Baur in: christl. Gnosis, S. 502—540.

Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin (Par. 1512—19 u. ö.) die lateinischen Texte edirt hatte, die Schrift adversus Celsum insbesondere lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Uebersetzung des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel (Augsburg 1605), dann von W. Spencer (Cantabrig. 1658; 2. ed. 1677) veröffentlicht worden war, vollständig von C. und C. V. Delarue (Par. 1733—59) herausgegeben worden, darnach von Oberthür (Würzburg 1785 ff.) und von C. H. E. Lommatzsch (Berlin 1831—32). Die Schrift περὶ ἀρχῶν hat namentlich Redepenning (Leipz. 1836) separat herausgegeben.

Ueber Origenes handeln u. A.: Schnitzer (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1836), G. Thomasius (Origenes, Nürnberg 1837), Redepenning (Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—46), Krüger (über sein Verhältniss zu Ammonius Saccas in Illgens Ztschr. 1843, I, S. 46 ff.), Fischer (commentatio de Origenis theologia et cosmologia, Halae 1846); vergl. Baur und Dorner, Ritter, Neander, Möhler und Böhringer in ihren früher citirten Werken, Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, Bd. I, 1847, S. 331 ff.

„Alexandrien, das Vaterland der Gnosis, ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anders sein wollte, als eine christliche Gnosis" (Baur, Chr. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., S. 248). Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort, einer alten Tradition zufolge, der Evangelist Marcus die Botschaft von Christo verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. o.). Um 180 nach Chr. leitete dieselbe Pantänus, der vor seinem Uebertritt zum Christenthum Stoiker war. Neben ihm (seit 189) und nach ihm lehrte an derselben sein Schüler Titus Flavius Clemens, der Alexandriner, von welchem mehrere Schriften auf uns gekommen sind,

insbesondere der λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, worin er aus den Ungereimtheiten und Anstössigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidenthum argumentirt und mahnt, zu Christus zu kommen, unterthan dem Einen Gotte und dem Einen Logos Gottes; ferner der Paedagogus, welcher christliche Sittenregeln enthält, und die στρώματα oder στρωματεῖς in acht Büchern, worin er den Inhalt des christlichen Glaubens in seinem Verhältniss zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker darlegt und vom blossen Glauben zur Erkenntniss, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen sucht, jedoch (wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisirt), nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch; ausserdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel; τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; erhalten. Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius K.-G. VI, 13.

Clemens eignet sich den Justinischen Gedanken an, dass dem Christenthum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als blosse Irrthümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. V, 3), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet; durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Paed. I, 7); unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I, 5; VI, 5), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2). Ganz wie Justin, hält auch Clemens dafür, dass die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbstständigen Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1; I, 17; Paed. II, 1 etc.). Doch haben die griechischen Philosophen anderes wirklich selbst gefunden vermöge der ihnen eingesenkten Saamen des göttlichen Logos (Cohort. VI, 59). Der trefflichste der griechischen Philosophen ist Plato (ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, ... οἷον θεοφορούμενος, Paed. III, 11; Strom. V, 8). Doch muss der Christ auswählen, was bei den verschiedenen Philosophen sich Wahres, d. h. mit dem Christenthum Uebereinstimmendes findet (Strom. I, 7; VI, 17). Wir bedürfen der Hülfe der Philosophie, um von der πίστις zur γνῶσις fortzuschreiten. Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntniss bloss glaubt, in dem gleichen Verhältniss, wie der Erwachsene zu dem Kinde; der Furcht des alten Testamentes entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu erndten trachtet (Strom. I, 9). Der Gnostiker muss durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott sich erheben (Strom. VI, 16). Mit der Gnosis verbindet sich nothwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet (Strom. VII, 10). Eine positive Gotteserkenntniss hält Clemens für unmöglich; wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen; er ist unendlich; er ist weder Gattung, noch Differenz, weder Art, noch Individuum, weder Zahl, noch Accidens, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12). Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff.). In den Aeusserungen des Clemens über den Sohn ist das Philonische Schwanken zwischen Subordinatianismus und Modalismus (Grundr. I, S. 161 f.) nicht völlig überwunden. — Der heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches (Str. V, 14; Paed. II, 2).

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Paedagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswerth, die sich auf die Ehe beziehen. Im

Unterschied von Tertullian und Anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines thierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten, weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei und er als Sohn Gottes eine aussergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen, und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen, und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6; VII, 12). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichthum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und treu zu erhalten weiss, sich nicht an Aeusseres hängt, sondern innerlich frei bleibt (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; besonders c. 19). Auch beim Märtyrerthum ist das Wesentliche nicht der Act des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und alles willig zu erdulden, was das Bekenntniss zum Christenthum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10).

Origenes, geb. 185 v. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, darnach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich später auch mit der Lectüre der Werke griechischer Philosophen, besonders des Plato, Numenius, Moderatus, Nikomachus, auch der Stoiker Chaeremon, Cornutus, Apollophanes und Anderer; dann besuchte er auch, jedoch, wie es scheint, erst nach dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. bei Euseb. K.-G. VI, 19). An der christlichen Katechetenschule ertheilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. Im Jahr 232 genöthigt, Alexandria zu verlassen, lebt er in seinem höheren Alter in Caesarea und in Tyrus. Von seinen Schriften, die grösstentheils Erläuterungen biblischer Bücher sind, haben besonders die Abhandlung *περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren), worin er die Glaubenslehren wissenschaftlich in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen Theologen zuerst unternommen hat, die aber bis auf einige bei Hieronymus erhaltene Fragmente nur in der lateinischen Uebersetzung oder vielmehr der das Heterodoxe mildernden Uebertragung des Rufinus auf uns gekommen ist, und die Schrift contra Celsum, eine Vertheidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe eines Platonikers, philosophische Bedeutung.

Vor Origenes gab es nicht ein System der christlichen Lehre. Anfänge einer systematischen Darstellung derselben liegen in dem Briefe des Paulus an die Römer und in dem Hebräerbrief. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich zuerst Lehrer an Katechetenschulen genöthigt, wobei das Taufbekenntniss und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erscheinen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung mit einander, in seinen Schriften ist kein im Einzelnen festgehaltener Plan, sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen. Doch ist die Ordnung bei ihm nicht sehr streng. Aber der Gewinn der systematischen Lehrform wurde nicht ohne einen wesentlichen Verlust erreicht. Bei der schulmässigen Voranstellung der auf das vorweltliche Dasein Gottes bezüglichen Lehren wurden die im religiösen Gefühl und in der Religionsgeschichte wurzelnden lebendigen Keime der Dogmenbildung verdeckt, und die soteriologischen Begriffe blieben minder entwickelt.

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Nothwendige, aber nicht alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen; bei manchen Dogmen überliessen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehre ein wissenschaftliches System erbauen sollten (de princ. praef. 3 sqq.). Den Grundsatz, dass in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joann. X, 178), indem er in allegorischer Deutung des Fischessens sagt: man muss bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. mit den höchsten und principiellsten Dogmen über das Himmlische, und mit den Füssen aufhören, d. h. mit den letzten der Lehren, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existirenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, S. 276 gegebenen Uebersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunct einer Darstellung, in welcher die Erkenntniss des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe liess sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall, zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des alten Testaments, welcher kein anderer, als der Vater Jesu Christi ist; wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüther, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen, und von der ewigen Seligkeit. Vermittelst der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbstständig ab“ (wogegen Spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voran zu stellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes sind folgende die bemerkenswerthesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenaeus u. A. den Gnostikern gegenüber fest, dass Gott, der aus Nichts die Welt erschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des alten und neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den heiligen Geist aus der Jungfrau geborenen, durch freiwillige Selbsterniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (de princ. I, 4). Er fasst Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (μονὰς oder ἑνάς) sei (de principiis I, 96 ff.). Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, theilbar und vergänglich (de princ. II, 184). Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntniss sind unerforschlich; keiner Creatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Jo. II, 80 f.); doch ist Gott nicht ohne Maass und Grenze, sondern sich selbst begrenzend; das

schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Matth. XIII, 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (c. Cels. III, 493). Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeugt, gleich wie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (de princ. I, 110 ff.). An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn Theil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesensgemeinschaft; doch ist er (de orat. 222) nicht nur als Individuum (*κατὰ ὑποκείμενον*) ein anderer, als der Vater, ein zweiter Gott (c. Cels. V, 608: *δεύτερος θεός*), sondern auch dem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist; er ist *θεός*, aber nicht, wie der Vater, *ὁ θεός*, er erkennt den Vater, aber seine Erkenntniss des Vaters ist minder vollkommen, als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 449); er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater, wie wir zu ihm (fragm. de princ. I, 4); mindestens in dem Maasse, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt sie wiederum der Vater (Tom. in Jo. XIII, 235). Im Verhältniss zur Welt ist er Urbild, *ἰδέα ἰδεῶν* (c. Cels. VI, 64). In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Jo. VI, 133: *τῆς προςκυνητῆς τριάδος*). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt; er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne (de princ. IV, 374). Der Ordnung nach später, als der heilige Geist, aber nicht zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermesslichen, jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (de princ. II, 219; fragm. de princ. II, 6). Einst sollen die Geister alle die Erkenntniss Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt, und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Jo. I, 17), durch Theilnahme an der Gottheit des Vaters selbst zu Göttern geworden (Tom. in Joh. II, 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), so dass dann Gott alles in allem ist (de princ. III, 318; 321).

Die Güte Gottes konnte niemals unbethätigt bleiben und seine Allmacht niemals ohne Objecte ihrer Herrschaft sein, daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern muss als anfangslos gedacht werden (de princ. III, 308). Weltleere Aeonen hat es nie gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und vergängliche, und die Dauer eines jeden Weltaeon und daher auch der Zeit überhaupt eine begrenzte; Gott könnte nicht alles vorherwissen, wenn die Weltdauer eine unbegrenzte wäre (Tom. in Matth. XIII, 569). Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und dieselbe nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie; andernfalls müsste eine Vorsehung, die älter wäre, als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (de princ. II, 164). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke, oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist; nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (de orat. p. 233; de princ. II, 172). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (c. Cels. V, 586). Der menschliche Geist, als ein geschaffener Geist, der, da er sich von der Fülle des göttlichen Lebens abwandte, mit der Materie umhüllt wurde, hat Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; das Willensvermögen und die Kraft zum Guten

hat er von Gott, aber die Entscheidung ist sein eigenes Werk; doch gewährt Gott auch dazu seinen Beistand durch seinen heiligen Geist; jede unserer Thaten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihülfe (de princ. III; in Ps. p. 672; in Matth. XII, 561). Das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation, das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes (de princ. I, 109). Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie That jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern nur nicht gewehrt hat (c. Cels. VII, 742). Im Jenseits findet Lohn und Strafe statt; aber schliesslich muss auch das Böse dem Guten dienen; die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern; das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (de princ. III, 312 ff.). Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nöthig ist, damit wir uns bewähren (c. Cels. VI, 666); aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (de princ. I, 156; III, 233). Gute Engel stehen uns zur Seite; zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht bloss einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte menschliche Seele annahm (de princ. II, 6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in dem gegenwärtigen, zum Weltende sich neigenden Aeon ist er als Erlöser herabgekommen, um alles wieder zu Gott zu führen (de princ. II, 17). - Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht; durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch Alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (de princ. I, 109; III, 324). Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung; wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Unreineren; die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wornach Gott sein wird alles in allem, das Maass und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (de princ. III, 321).

Die heiligen Schriften sind von Gott inspirirt und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich (προηγουμένως) Belehrung und dienen der Erkenntniss der Weltbildung und anderer Mysterien; demnächst geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das alte Testament ist durch das neue enthüllt worden. Aber auch das neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der vollkommenen Wahrheit so, wie das alte sich zu ihm verhält; es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschluss der laufenden Weltperiode sein werden; es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln (de princ. III, 327; IV, 1 ff.; 61 ff.; 364). Auch ein Paulus und Petrus haben nur einen kleinen Theil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jerem. VIII, 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom. V, 545). Das Verständniss des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des heiligen Geistes und zwar das grösste aller Charismen; von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des

Erkennens ist), sondern Weisheit genannt (ἡ θεία σοφία, c. Cels. VI, 639, Sel. in Ps. p. 568; χάρισμα τῆς σοφίας oder λόγου καὶ σοφίας, Sel. in Matth. p. 835). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige der somatischen entgegen; von ihr unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische (de princ. IV, 59). (In der That ist die allegorische Deutung überall da, wo nicht der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigte — welche Absicht freilich jene Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute — nur ein aphoristisches Philosophiren bei Gelegenheit der Bibelstellen.)

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der um die Zeit der Christenverfolgung unter Marc Aurel und wahrscheinlich zur Rechtfertigung derselben den λόγος ἀληθής gegen die Christen geschrieben hatte, hatte darin theils vom jüdischen, theils von seinem philosophischen Standpuncte aus das Christenthum bekämpft, die historische Basis desselben auf einen misslungenen Aufstandsversuch reducirt, der christlichen Idee der duldenden Liebe die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menschheit den an eine ewige, vernunftgemässe Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke, dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegen gehalten, den Grund der Verbreitung des Christenthums aber in der bei den ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheissungen in Betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung gefunden. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius verfassten Gegenschrift die Vernunftgemässheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweise gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (contra Celsum I, 366), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums geschehen (ib. I, 321 u. ö.), die siegreiche Ausbreitung des Christenthums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 323; III, 466). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift περὶ ἀρχῶν, zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (c. Cels. V, 604).

§ 14. Während die christologische Speculation hauptsächlich durch hellenistische Theologen ausgebildet wurde, haben **lateinische Kirchenlehrer** vorzugsweise die allgemeine, in dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit liegende Basis, wie auch die anthropologischen und ethischen Momente der christlichen Lehre hervorgehoben. **Minutius Felix**, ein römischer Anwalt, vertheidigt, ohne die Christologie zu berühren, den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewusstsein widerstreitend, und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht. Mit geringerer Eleganz

der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache, jedoch oft mehr populär, als philosophisch behandelt Arnobius das gleiche Thema, und geht dabei auch auf die christologische Frage ein, indem er die Gottheit Christi besonders aus den Wundern nachzuweisen sucht. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenaeus, spricht er der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab und bekämpft Platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zu Gunsten des theologisch - moralischen Argumentes. Der Rhetor Lactantius vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Styls mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntniss der Sache; doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung mitunter der Gründlichkeit und Tiefe. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, dass es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle; die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntniss. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion; sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben.

Die apologetische Schrift des Minutius Felix erschien zuerst zugleich mit der Schrift des Arnobius adv. gentes, indem man sie für das letzte (achte) Buch derselben hielt, Rom 1543 (hrsg. von Faustus Sabacus); unter ihrem richtigen Titel Octavius und als Werk des Minutius Felix ist sie zuerst von Franz Balduin (Heidelb. 1560), dann bei der Ausgabe des Arnobius, Rom 1583 etc. und in neuerer Zeit namentlich von Lindner (Langensalza 1773), Russwurm (Hamb. 1824), Muralt (Zürich 1836), Lübkert (mit Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1836), in Gersdorf's Bibl. patrum eccles. Lat. sel. von Franc. Oehler (Lips. 1847) und von J. Kayser (Paderborn 1863) edirt worden.

Die Schrift des Arnobius adversus gentes erschien zuerst zu Rom 1543, in in neuerer Zeit zu Leipzig 1816, hrsg. von Joh. Conr. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrandt, und in Gersdorf's Bibl. patr. eccl. Lat. vol. XII, hrsg. von Franz Oehler, Leipz. 1846.

Die Werke des Lactantius, von dem zuerst die Institut. div. (Sublaci 1465 f., dann Rom 1470 f. etc.) erschienen, sind sehr häufig gedruckt worden, in neuerer Zeit hrsg. von J. L. Bünemann (Leipz. 1739), Nic. Lenglet Dufresnoy (Paris 1748), O. F. Fritzsche in Gersdorf's Bibl. vol. X. und XI. (Leipz. 1842—44), auch in der Bibl. von J. P. Migne (Paris 1844).

Das durch Anmuth der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Schriftchen des (wahrscheinlich im dritten Jahrhundert lebenden, und in einzelnen Beziehungen auf Tertullian fussenden) Minutius Felix schildert die Bekehrung des Heiden Caecilius durch den Christen Octavius. Caecilius fordert, dass man bei der Ungewissheit alles Ueberirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eigenes Urtheil erlaube, sondern der Ueberlieferung der Vorfahren treu bleibe, und, falls man philosophiren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im Uebrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est, nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est. Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden war, gleich sehr zu Gute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch Aufzeigung des Widerspruchs zwischen dem principiellen Skepticismus und dem thatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die Forderung der Selbsterkenntniss, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des Transscendenten, es sei in dem Universum alles so verflochten, dass das Menschliche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis). Auch sei die Erkenntniss der Gottheit gar nicht so unsicher; sie sei der Vorzug des mit sermo und oratio begabten Menschen, und folge aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zwekmässigen Bildung der Organismen. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? — Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem; nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris. — Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit. — Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig, vor der Welt war er sich selbst Welt. Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollständig bekannt, über unsere Sinneserkenntniss und über unseren Verstand erhaben. Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens; das Wort Gott genügt. Selbst dem Volksbewusstsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht fremd (si Deus dederit etc.); ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen anerkannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Thätigkeit, wenn nicht die Existenz abspricht, findet eine Einheit in der Natur; Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottesmacht an, die Stoiker lehren die Vorsehung, Plato spricht im Timaeus fast ganz christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkennbar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugniss aufgefordert werden. Man kann dafür halten, dass die Christen Philosophen seien oder die Philosophen schon Christen. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht maassgebend sein; die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so würden sie auch heute geschehen; sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süsser Täuschung umstricken; mit Recht hat Plato sie verbannt; die Mythen beschönigen die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen unter dem Namen der Götter sich verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder aufer-

wecken, wie ja schon in der Natur alles sich erneut; die Meinung, dass nur die Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel, doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen insgesammt ein besseres Loos, als den Heiden zu Theil werden, denn schon die Nichtkenntniss Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntniss die Verzeihung, ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser, als das der Heiden. Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus und bestimmt darnach ihr Geschick; das Fatum ist nur Gottes Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind.

In der bald nach 300 verfassten Schrift des Africaners Arnobius gegen die Heiden (adversus gentes) wird in ähnlicher Art, wie bei Minutius, doch mit grösserer Ausführlichkeit, der Polytheismus des Volksglaubens als absurd und antimoralisch bekämpft und die Lehre von dem Einen, ewigen Gotte vertheidigt, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existirten, ihren Ursprung haben müssten, der also nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identificirt werden dürfe. Die allegorische Deutung der Göttermythen weist Arnobius mit Schärfe ab. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existire, hält er (I, 31) nicht einmal der Widerlegung werth, da der Gottesglaube einem jeden angeboren sei; ja selbst die Thiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31). Im Unterschied von Minutius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohlthaten willen Gott genannt werden; er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr grosses Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Plato, Cronius und Numenius, denen die Heiden glauben, waren wohl sittenrein und der Wissenschaften kundig, aber sie konnten keine Wunder thun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen etc., folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen; der Christ glaubt Christo (II, 8 ff.). Als Mensch musste Christus auf der Erde erscheinen, weil er, wenn er sich auf dieselbe in seiner ursprünglichen Natur hätte herablassen wollen, nicht von den Menschen hätte gesehen werden und seine Werke verrichten können (I, 60). Arnobius bekämpft, wie Justin, die Platonische Lehre, dass die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, und insbesondere die Ansicht, dass das Wissen Wiedererinnerung sei; auf das im Meno aufgestellte Argument entgegnet er, der Sclav werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntniss von der Sache, sondern durch einsichtige Ueberlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vorstellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter

Dinge. Eben so falsch aber ist Epikur's Ansicht, dass die Seelen untergehen; wäre dem so, so wäre es nicht nur der grösste Irrthum, sondern thörichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen, da uns kein jenseitiger Lohn für eine so gewaltige Arbeit erwartete (II, 30). Die Unsterblichkeit, welche heidnische Philosophen aus der vermeintlich göttlichen Natur der Seele folgern, gilt dem Christen als Gottes Gnadengabe (II, 32). Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51 Or.).

Ungefähr gleichzeitig mit Arnobius schrieb der zum Christenthum bekehrte Rhetor Firmianus Lactantius seine Institutiones divinas; aus diesen verfasste derselbe einen Auszug: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er C. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren); ausserdem sind von ihm erhalten: liber de opificio Dei ad Demetrianum; de ira Dei liber; de mortibus persecutorum liber; fragmenta und carmina. Hieronymus nennt (cat. c. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius; doch ergiebt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältniss nicht. Er nennt in den Instit. divin. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minutius Felix und den Cyprian, nicht den Arnobius, und auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf Arnobianischen Einfluss zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von Seiten der Form; den Minutius Felix erwähnt er lobend und meint, seine Schrift bekunde, dass er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können; Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mystisch; er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge. Lactantius hat seine Institutiones und auch noch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfasst, da noch das Christenthum öffentliche Anerkennung nicht gefunden hatte; die Anreden an Constantin als den Gönner der Christen sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von Anderen später eingeschoben worden. Die Schrift de opificio Dei begründet den Gottesglauben auf die zweckmässige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr in's Einzelne eingeht. In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christenthums darthun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (IV, 1 ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen; die Erkenntniss aber müsse der Verehrung vorangehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Thier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion. Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit, Frömmigkeit ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; V, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den (in der Schrift de opif. Dei ausführlich begründeten) Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, dass die vernunftgemässe Weltordnung eine Vorsehung beweise. Inst. I, 2: nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui non, oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum. Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert. Inst. I, 3: Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est;... virtutis autem perfecta natura in eo potius est, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est;

Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Eine Mehrheit von Göttern würde die Theilbarkeit der göttlichen Macht involviren, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfliessen könnten, welche die Weltordnung stören würden; nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Theile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also muss nothwendig die Welt durch den Willen Eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib Ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so gross ist, dass sie auch wider den Willen der Menschen denselben einleuchtet (I, 5); keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7). In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im Wesentlichen dem Minutius Felix; beide schöpfen ihre Kenntniss vorwiegend aus Cicero's Schrift de natura deorum; aber von des Minutius günstigem Urtheil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie beide als falsch und irreleitend der von Gott geoffenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1 u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, dass die menschliche Weisheit Thorheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.). Die Philosophie müsste Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar; er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt; mortalis natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus; wir erkennen nicht die Ursachen der Dinge, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf blosses Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntniss der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik differiren ebenso, wie in der Physik, die Ansichten der Philosophen. Um zu wählen, müssten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten; zudem mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgend einer Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit? Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang an alles so geordnet, dass bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufes der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV.). Vater und Sohn sind Ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins ist; der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (IV, 29). (Den heiligen Geist erkennt Lactantius nicht als dritte Person an, sondern nur als den Geist des Vaters und des Sohnes.) Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30). Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit; die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben (V, 14). Beides, der Ursprung und die Wirkung

der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht (Inst. VI). Nicht die Unterdrückung der Affecte, auch nicht ihre Mässigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16); auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (de ira Dei). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Thorheit umkleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten; sie würde in der That Thorheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Plato und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu vertheidigen; aber sie haben ihr Ziel nicht erreichen können und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist; sie hielten irrthümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein. Inst. V, 18: qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt; nam et quum de virtute disputant quamvis intelligant aerumnis ac miseriis esse plenissimam, tamen expetendam ajunt sua causa; ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia, nullo modo vident; sic rebus omnibus ad hanc praesentem vitam relatis virtutem plane ad stultitiam redigunt. Inst. V, 18: virtus et mercedem suam Deo judice accipiet et vivet ac semper vigebit; quae si tollas, nihil potest in vita hominum tam inutile, tam stultum videri esse quam virtus. Inst. VI, 9: nec aliter virtus quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. Demgemäss folgert Lactantius aus der natürlichen Güte und Würde der Tugend die Unsterblichkeit der (nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden, de opif. Dei 19) Seele und den von Gott bestimmten jenseitigen Lohn (Inst. V, 18), ohne den sie unnütz sein würde. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente gründen (Inst. VI, 1 ff.). Die Argumente, welche Plato von der Selbstbewegung und von der Intellectualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existiren, da ja auch Gott körperlos ist; sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen, erkennen und verehren kann; ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Werth, der ihr doch zukommt und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.). Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben; erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wiedererweckt (VII, 26).

§ 15. Nachdem die christliche Religion im römischen Staate zur Anerkennung und Herrschaft gelangt war und die Fundamentaldogmen (auf dem Concil zu Nicaea 325 n. Chr.) kirchlich sanctionirt worden waren, wandte sich das christliche Denken theils der subtileren Durchbildung, theils der positiv-theologischen und der philosophisch-theologischen Begründung der nunmehr in den Grundzügen feststehenden Lehre zu. Die Kämpfe gegen häretische Richtungen weckten die productive Kraft des Gedankens. Die theo-

logisch-philosophische Speculation ward in der nächstfolgenden Zeit zumeist von der Schule des Origenes gepflegt; der hervorragendste Vertreter derselben ist Gregor von Nyssa, der erste, der (nachdem Athanasius selbst hauptsächlich das christologische Dogma gegen Arianer und Sabellianer vertheidigt hatte) den ganzen Complex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes; den Inhalt seiner Lehre aber eignet er sich nur in so weit an, als derselbe mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt, bekämpft ausdrücklich Theoreme, wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe, und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer endlichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus. Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittelst der Annahme, dass der Ausdruck Gott (θεός) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne; seine durch dieses Problem veranlassten Untersuchungen über das Verhältniss des Wesens zu den Individuen anticipiren in gewissem Betracht bereits den Scholasticismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich, sie ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig; sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesammtheit der Materie die Theilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so dass sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor grosses Gewicht; ohne diese Voraussetzung könne nicht die Ueberzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der Einen und Verwerfung der Anderen bestehen; Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Loos. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Uebel; es selbst war nothwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Thier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichaeischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Princip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen folgt die endliche Rettung aller Wesen;

die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Die Werke des Gregor von Nyssa sind theilweise von L. Sifanus (Basil. 1562 und 1571) u. A., vollständiger von Morellus (Paris 1615) herausgegeben worden. Einzelne Werke haben Verschiedene, in neuerer Zeit namentlich Krabinger, edirt; eine Auswahl der bedeutendsten Schriften nebst deutscher Uebersetzung hat Oehler veröffentlicht (Bibliothek der Kirchenväter, I. Theil: Gregor von Nyssa, Bd. I—IV, Leipz. 1858—59). Ueber ihn handeln namentlich Rupp (Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen, Leipz. 1834), Heyns (disp. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835), E. W. Möller (Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit Halis. 1854), Stigler (die Psychologie des heiligen Gregorius von Nyssa, Regensburg 1857).

Gregor, Bischof von Nyssa (331—394) ist der Bruder des Basilius des Grossen von Caesarea, dessen Freund der als Kanzelredner und Theologe berühmte Gregor von Nazianz, ein Schüler des Athanasius, war. Diese drei „Lichter der Kirche von Kappadocien" zollten alle dem Origenes eine hohe Verehrung; Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία*. Doch haben diese Männer, wie schon früher Methodius von Tyrus (um 290) das mit der sich fixirenden Kirchenlehre nicht Uebereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes theils ausdrücklich bekämpft (wie Methodius die Annahme der Ewigkeit der Schöpfung und des Falls der Seelen in der Präexistenz und ihres Herabsteigens in den Leib als einen Kerker), theils stillschweigend beseitigt und umgebildet, während andererseits Arianer (und auch Pelagianer) sich auf seine Lehre beriefen (so wie in neuerer Zeit an Schleiermacher theils eine der Orthodoxie sich annähernde, theils eine mit dem Rationalismus befreundete Richtung sich angeschlossen hat). Aber zugleich mit der volleren Orthodoxie im objectiven Gehalt der aufgestellten Lehren findet sich in dieser Zeit des zur politischen Herrschaft gelangten und durch Concilienbeschlüsse dogmatisch fixirten Christenthums bereits eine geringere Festigkeit oder doch mindestens eine geringere Unmittelbarkeit der subjectiven Ueberzeugung von eben diesen Lehren; charakteristisch für dieses Verhältniss ist die Aeusserung, die Gregor von Nyssa in dem „Gespräch mit seiner Schwester Macrina über die Auferstehung" sich beilegt und freilich als eine etwas unbesonnene und kecke bezeichnet, die aber früheren Kirchenlehrern überhaupt unmöglich gewesen wäre, die Worte der heiligen Schrift glichen Befehlen, durch welche wir an eine ewige Fortdauer der Seele zu glauben gezwungen würden; nicht durch einen Vernunftbeweis sei uns diese Lehre zur Ueberzeugung geworden, sondern sclavisch scheine unser Geist aus Furcht das Gebotene anzunehmen, nicht freiwillig aus innerem Triebe den Aussprüchen beizustimmen (III, p. 183 C. ed. Morell.). Diese Aeusserung wird zwar getadelt; aber es wird doch ihr gegenüber nicht etwa die verringerte Kraft eines auf dem Zeugniss des göttlichen Geistes an den menschlichen Geist ruhenden, durch Bibel und Predigt unmittelbar erweckten Glaubens neu angeregt und befestigt, sondern in der That die Forderung erfüllt, Vernunftbeweise zu geben, nicht, um einen ohnedies bereits festen und seiner selbst gewissen Glauben zur Erkenntniss fortzubilden, sondern um den wenigstens momentan wankenden Glauben zu stützen und die mangelnde Ueberzeugung herzustellen. In die Deductionen greift stellenweise die Berufung auf Sätze der Schrift mit ein (die freilich nach der Weise der Alexandriner mit einer nur durch Glaubensregel und Dogma eingeschränkten Willkür allegorisch gedeutet werden, so unbedingt auch Gregor nach seiner ausdrücklichen Erklärung III, 20

der Schrift sich unterwerfen will); aber die unmittelbare Einheit der theologischen und philosophischen Betrachtung ist geschwunden; Gregor von Nazianz ist der erste bedeutendere Repräsentant der Sonderung beider geistigen Mächte in dem oben bezeichneten Sinne. Spätere, (wie namentlich bereits Augustin) kehrten zwar zu der von Clemens ausgesprochenen Ordnung eines auf dem Glauben ruhenden Denkens zurück, jedoch nicht in dem Sinne einer blossen Wiederherstellung der früheren Form; seit der kirchlichen Fixirung bleibt die unmittelbare Einheit zwischen Begründung und Gestaltung des Dogmas aufgehoben, und das neue Verhältniss des der rationellen Vermittelung gegebener Dogmen dienenden Denkens beginnt bereits in der nachfolgenden Periode. Die (christliche) Philosophie wird schon von jetzt an bei den Fundamentaldogmen, was sie im Mittelalter bei allen Dogmen ist, die Dienerin der (nicht mehr mit ihr identischen) Theologie. Doch ist die Grenzlinie keine durchaus feste; in manchen Beziehungen bekundet sich der Charakter der früheren Periode noch in der folgenden und andererseits der der folgenden bereits in der früheren. Der Gegensatz zeigt sich im vollsten Maasse bei einem Vergleich der beiden ersten christlichen Jahrhunderte, insbesondere der apostolischen und der gnostischen Periode, mit der Culmination der Hierarchie im Mittelalter; derselbe relativirt sich zu einem Unterschiede des Mehr oder Minder in Bezug auf die in der Mitte liegenden Erscheinungen.

In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa die christliche Lehre in dem λόγος κατηχητικός. Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch muss man dem Irrthum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judenthum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt. Gott hat einen Logos, denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine blosse Eigenschaft Gottes sein, sondern muss als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabeneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, dass in dem Maasse, wie Gott grösser ist als wir, auch alle seine Prädicate höher, als die gleichnamigen bei uns, sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter; unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen; der Bestand (ὑπόστασις) des göttlichen Logos aber muss ein unaufhebbarer und ewiger sein und demgemäss nothwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann, und zwar muss das Leben des göttlichen Wortes αὐτοζωή, nicht blosse ζωῆς μετουσία sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber giebt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (προαιρετικὴν δύναμιν). Eben so gross, wie der Wille, muss auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde; sein Wille muss als göttlich auch gut und wirksam sein; aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermaassen der Begriff des Wortes zu den relativen (πρός τι) gehört, indem das Wort in nothwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muss mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μή τινος ὢν λόγος. So vermeidet das Geheimniss unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (ἀτοπία) der Beschränkung auf den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht

als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten lässt, und die des hellenischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters des Wortes anerkennen; denn mag Jemand die Güte oder die Macht oder die Weisheit oder die Ewigkeit oder die Freiheit vom Bösen, vom Tod und Untergang oder die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater seinen Bestand hat (*λόγ. κατηχ.* prolog. und cap. 1). In gleicher Weise sucht Gregor, ausgehend von dem Athem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes Wesen und die Selbstständigkeit seiner Existenz darzuthun (ebend. cap. 2) und meint dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judenthum und Heidenthum zu finden: aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (*ἡ τῆς φύσεως ἑνότης*), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (*ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις*) gewahrt (ebend. cap. 3). (Dass freilich die gleiche Argumentation, die zuletzt doch nur auf dem Doppelsinn von *ὑπόστασις*: a) wirkliches Bestehen, b) individuell selbstständiges, nicht attributives Bestehen, beruht, auf jede der göttlichen Eigenschaften bezogen und somit der volle Polytheismus wiederhergestellt werden könnte, lässt Gregor unbemerkt.) Eine Reihe von Schwierigkeiten, in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor in eigenen Abhandlungen: „über Vater, Sohn und heiligen Geist", „über die heilige Dreieinigkeit", „über den Tritheismus", „an die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen". In der letztgenannten Schrift sagt er: wenn der Name Gott Personen bedeutete, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, nothwendig auch von drei Göttern sprechen; wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so nehmen wir nur Einen Gott an, indem wir bekennen, dass das Wesen der heiligen Trias nur eines sei. In der That aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge derselbe auf die Person, so würde nur Eine der drei Personen Gott genannt werden, so wie nur Eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht Einen Menschen, wie es sein müsste, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein (*τὴν μερικὴν* oder, was von Gregor als der genauere Ausdruck bezeichnet wird, *ἰδικὴν οὐσίαν*) bedeutete, so dass nach dieser Analogie, gleich wie das Wort Mensch, auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte, also allerdings von drei Göttern geredet werden müsste, so gesteht Gregor zwar die Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur missbräuchlich auf die Individuen bezogen, und zwar in Folge des zufälligen Umstandes, dass sich das gleiche Wesen nicht immer in denselben Individuen wahrnehmen lasse (freilich eine missliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Voraussetzung der Identität des Begriffs und Wesens die Möglichkeit der Zählung gebunden ist; wenn Gregor sagt a. a. O. p. 85 C, D: *ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύναται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως*, so ist die Verwechselung des abstracten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zulässt, und des concreten Begriffs, der denselben fordert, unverkennbar, wie denn auch Gregor mitunter geradezu das Abstractum einsetzt, indem er p. 86 A von der heiligen Schrift sagt: *φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων*). Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine mässige Einsicht gemäss der unaussprechlichen Natur desselben (*κατὰ τὸ ἀπόρρητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν*) erlangen (*λόγ. κατηχ.* cap. 3 init.).

Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein; seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substanziell existirende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewiss auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgend einer Nothwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (ἀγάπης περιουσίᾳ), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter theilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so musste ein gottverwandtes Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch die Theilhaftigkeit an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und im Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäss nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, entbehren, so dass das Theilhaben an den Gütern ein Kampfpreis der Tugend wäre. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschliessen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil es dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsterniss Privation (στέρησις) des Lichtes, oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefasst werden, als ob sie zwei selbstständige Existenzen wären, sondern wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz, auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend entgegen, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern. Da nun alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, dass zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward, und seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem anderen Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Thorheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (λόγ. κατ. c. 5 und 6). Gott wusste, was geschehen werde und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben; er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen; denn besser als das Nichtschaffen, war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade. Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist; er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7—8; 14 ff.). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, dass die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäss umfasst werde; die göttliche Natur ist mit der menschlichen vielmehr so verbunden zu denken, wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinaus reicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Uebrigens überschreitet die Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere Fassungskraft, obschon wir an dem Factum der in Jesu geschehenen Verbindung um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen; gerade das Uebernatürliche der Wunder zeugt für den göttlichen Ursprung (cap. 11 ff.). Nach-

dem wir uns selbst freiwillig dem Bösen verkauft hatten, musste von dem, welcher aus Güte uns wieder in Freiheit setzen wollte, nicht der Weg ungesetzmässiger Gewalt, sondern der Weg der Gerechtigkeit für diese Erlösung ausfindig gemacht, also ein Lösegeld gezahlt werden, welches grösser war, als der Werth des Loszukaufenden; darum gab der Sohn Gottes sich für uns in den Tod. Um seiner Güte willen wollte er retten, um seiner Gerechtigkeit willen unternahm er die Erlösung der Geknechteten auf dem Wege des Tausches; für seine Macht ist die Menschwerdung ein grösserer Beweis, als es das Beharren in seiner Herrlichkeit sein würde; auch mit seiner Weisheit, Ewigkeit und Allgegenwart stimmt dieselbe zusammen (c. 22 ff.). In der Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Natur liegt zwar eine gewisse Täuschung des Bösen; aber für diesen als Betrüger war es eine gerechte Wiedervergeltung, betrogen zu werden; der Widersacher selbst muss schliesslich das Geschehene gerecht und heilbringend finden, wenn er auch seinerseits endlich geläntert sein wird und dann als ein Geheilter die Wohlthat empfindet (cap. 26). Erst musste die Entartung auf ihren Gipfel gelangt sein, ehe die Heilung eintreten konnte (c. 29). Dass aber nicht die Gnade durch den Glauben an alle Menschen gekommen ist, liegt nicht an Gott, der die Berufung an Alle hat ergehen lassen, sondern an unserer Freiheit; wollte Gott durch Gewalt das Widerstreben brechen, so würde mit dem freien Willen die Tugend und Löblichkeit des menschlichen Verhaltens aufgehoben und der Mensch auf die Stufe des unvernünftigen Thieres herabgedrückt werden (c. 30 f.). Gregor sucht ferner das Gotteswürdige des Todes am Kreuze darzuthun (c. 32). Darnach zeigt er das Heilbringende des Gebets und der christlichen Sacramente auf (c. 33—37). Wesentlich ist für die Wiedergeburt der Glaube, dass der Sohn und Geist nicht geschaffene Wesen, sondern gleicher Natur mit Gott dem Vater seien; denn wer auf Geschaffenes sein Heil stellen wollte, würde sich einer unvollkommenen und selbst ihres Heilandes bedürftigen Natur anheimgeben (c. 38 f.; vgl. die Abh. vom Vater, Sohn und heil. Geist p. 38 D: die, welche den Sohn für erschaffen halten, müssen einen Erschaffenen anbeten, was götzendienerisch ist, oder ihn nicht anbeten, was unchristlich und jüdisch ist). Nur der ist in Wahrheit Gottes Kind geworden, der die Wiedergeburt durch freiwilliges Abthun aller Laster bekundet (c. 40).

Eine Reihe anthropologischer Betrachtungen enthält die Schrift „von der Erschaffung des Menschen". Biblische Sätze werden mit Aristotelischen und Platonischen Gedanken und mit teleologischer Physiologie combinirt. Die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, dass dieselbe nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 f.). Der Mensch ist herrlicher, als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt seinen ganzen Leib, nicht bloss einen einzelnen Theil (c. 12 ff.). Er ist zugleich mit dem Leibe geworden, weder vor, noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und durch Strafe gereinigt zum Guten zurückkehren (c. 21). Die Eschatologie behandelt Gregor speciell in dem „Gespräch über Seele und Auferstehung". Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer ihr Vorzug vor der Lust sich gründe (p. 184 A). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältniss selbst ein („moralisches") Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderiich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegengehalten, dass derselbe den Atheismus involvire, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege; die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglich-

keit immaterieller Existenz überhaupt (p. 184 B ff.). Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele lässt sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schliessen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesammten Welt (p. 188 B ff.). Die Seele wird von Gregor definirt als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, so lange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (p. 189 C). Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müssten (p. 192 B ff.). In der substanziellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz kommt unsere Seele mit der Gottheit überein; doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (p. 196 A). Als *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* vermag die Seele auch nach der Auflösung des leiblichen *σύγκριμα* zu beharren (p. 197 C); sie begleitet aber gemäss der Eigenthümlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach deren Trennung von einander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigenthum, und kann demgemäss bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (p. 198 B ff; vgl. p. 213 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben (*πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία*), sie sind uns nicht ursprünglich eigen und wir können und sollen uns wiederum derselben entäussern (p. 199 C ff.) oder vielmehr uns ihrer, so lange sie uns als etwas, das uns mit den Thieren gemeinsam ist, anhaften, zum Guten bedienen (p. 204 C ff.). Der Hades, in den die Seele nach der Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare (*τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές*, p. 210 A); die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Uebereinstimmung stattfinde (p. 211 A ff.). Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langandauernde Schmerzen, nicht aus Hass, auch nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (p. 226 B ff.); die Grösse der Schlechtigkeit in einem Jeden ist nothwendigerweise auch das Maass der Schmerzen (227 B); wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade, Ruhm, Kraft, überhaupt alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (p. 260 B). In diesem Sinne ist die *ἀνάστασις* Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definirt (*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*, p. 252 B u. ö.).

Die Lehre von der schliesslichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als dass die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden könnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 233) der Patriarch Germanus von Constantinopel (um 700) dieselben ausgab; offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nöthigung des Willens zum Guten ausschliesst, mit der Annahme der Nothwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt; man vermisst den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität; nichts destoweniger behauptet auch die Origenistisch-Gregor'sche Lehrweise gegenüber der Augustinischen von Seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigenthümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

§ 16. In Augustin culminirt die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit. Aurelius Augustinus, geb. am 13. Nov. 354 zu Thagaste in Numidien, gest. den 28. August 430 als Bischof zu Hippo regius, der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, die auch ihn zum Christenthum erzog, dann dem Manichaeismus ergeben, durch classische Studien zum Rhetor gebildet, wurde nach einer skeptischen Uebergangsperiode, durch platonische und neuplatonische Speculation vorbereitet, von Ambrosius für das katholische Christenthum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Vertheidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Dem Skepticismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntniss zur Glückseligkeit, blosses Forschen und Zweifeln genüge nicht; das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntniss findet er in dem Bewusstsein von unserm Empfinden, Fühlen, Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Processen; aus dem unleugbaren Gegebensein irgend welcher Wahrheit schliesst er auf Gott als die Wahrheit an sich; die Ueberzeugung von der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube. Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, vertheidigt Augustin die specifisch-christlichen Lehren und Institutionen, und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die christlichen Sätze, dass nur in Christo das Heil sei, dass ausser dem dreieinigen Gotte keinem andern Wesen göttliche Verehrung gebühre, da derselbe alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt habe; dass die Seele mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammniss gelangen, aber nicht immer wieder von neuem in das irdische Leben eingehen werde, dass sie auch nicht vor ihrem Leibe existirt habe und in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zugleich entstanden sei; dass die Welt geworden und vergänglich und nur Gott und die Seelen der Engel und Menschen ewig seien. Gegen den Dualismus der Manichaeer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Theil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen liessen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, vertheidigt Augustinus den Monismus

des guten Princips, des rein geistigen Gottes, erklärt das Böse für eine blosse Negation oder Privation und sucht die Uebel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als nothwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen; auch hält er gegen den Manichaeismus (und überhaupt gegen den Gnosticismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des alten und neuen Testamentes fest. Gegen die Donatisten vertheidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius und die Pelagianer behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, die absolute Prädestination, die aus der durch den Ungehorsam Adams, in dem potentiell die gesammte Menschheit war, in Verderbniss und Sünde versunkenen Masse nach freiem Ermessen Einzelne zur Bekundung der Gnade dem Glauben und Heil zuführe, die Mehrzahl aber zur Bekundung der Gerechtigkeit der ewigen Verdammniss anheimfallen lasse.

Die Werke Augustin's sind namentlich von Erasmus (Bas. 1528—29 und 1569), von den Lovanienses theologi (Antw. 1577), von den Benedictinern der Mauriner Congregation (Paris 1679—1700, ed. nov. Antv. 1701), in neuerer Zeit wiederum zu Paris (1835 ff.) und Venedig (1835 ff.) herausgegeben worden. Von den zahlreichen Schriften Augustins sind besonders häufig die Confessiones (ed. stereotyp. Leipz. 1837) und de civitate Dei (Lips. 1825; Colon. 1850 etc.) einzeln edirt worden; durch kritische Genauigkeit ausgezeichnet ist Krabinger's Ausgabe des Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate (Tub. 1861). Vgl. Busch, librorum Augustini recensus, Dorp. 1826.

Die Biographie des Augustinus von seinem jüngeren Freunde Possidius findet sich bei den meisten Ausgaben der Werke Augustins, sie ergänzt Augustins eigene Confessiones. Von den zahlreichen neueren Schriften über Augustin sind die umfassendsten: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1821—33, Kloth, der heilige Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840; C. Bindemann, der heilige Augustinus, Bd. I, Berl. 1841; Bd. II, Leipz. 1855 (noch unvollendet); mit grosser Ausführlichkeit handelt namentlich Friedr. Böhringer in seiner Geschichte der Kirche Christi (I, 3, Zürich 1845, S. 99—774) von Augustin, auch Neander in seiner Kirchengeschichte II, 1, 2, S. 671 ff.). Ueber Augustins Lehre von der Zeit handelt Fortlage (Heidelberg 1836), über seine Psychologie Gangauf (Augsburg 1852) und Ferraz (Paris 1863), über seine Logik Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855, S. 665—672).

Augustin's Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode ein Heide, seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einfluss auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Carthago gebildet, trat er zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Carthago und Rom und von 384—386 in Mailand als Lehrer der Beredtsamkeit auf; doch fesselten stets zumeist die theologischen Probleme sein Interesse. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er damals von Seiten der Form und des Inhalts sich nicht zu finden. Auf die Frage nach dem Ursprung des Uebels schien ihm der manichaeische Dualismus die befriedigendste

Antwort zu geben; auch schien ihm derselbe, indem er das alte Testament als dem neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urtheilen, als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie aller biblischen Schriften voraussetzte. Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichaeischen Doctrin in sich und mit astronomischen Thatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich nun mehr und mehr dem Skepticismus der Akademiker zu, bis ihn (im Jahr 386) die Lectüre einiger Schriften von (Plato und) Neuplatonikern (in der Uebersetzung des Victorinus) dem Dogmatismus näher brachte und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, der Kirche wieder zuführten. Die allegorische Deutung des alten Testamentes hob die anscheinenden Widersprüche gegen das neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstoss genommen hatte; der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald hernach nach Africa zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald hernach starb). Er bekämpfte unermüdlich Manichaeer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichaeischen Periode als Rhetor verfasste, nämlich de pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die früheste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfasste; er schrieb ebendaselbst die Abhandlungen de beata vita und de ordine und die Soliloquia, und nach seiner Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, die Abhandlung de immortalitate animae, welche eine skizzirte Fortsetzung der Soliloquien ist, wie auch ein Buch über die Grammatik, und begann Abhandlungen über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie. Doch ist die Echtheit der in seinen Werken enthaltenen Schriften über die Grammatik und über die Principien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden; nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die beigefügte Abhandlung über die zehn Kategorien entschieden unecht ist; vielleicht liegt in derselben (wie Prantl vermuthet) eine Ueberarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. An die Schrift über die Unsterblichkeit schliesst sich die auf der Rückreise von Mailand nach Africa während des Aufenthalts in Rom verfasste Schrift über die Grösse der Seele an; dieser folgten die gegen die manichaeische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher vom freien Willen, deren zwei letzte er erst in Africa schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften von den Sitten der katholischen Kirche und von den Sitten der Manichaeer; in Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, verfasste er u. A. die Bücher über die Musik, die Schrift de genesi contra Manichaeos, die eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, und das Buch de vera religione, das er schon in Cassiciacum projectirt hatte; dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichaeismus ist die Schrift de utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo verfasste, wie auch die Schrift de duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Mani's Schüler Adimantus, die das Verhältniss des alten Testamentes zum neuen erörtert, und die Disputation mit

Fortunatus; in die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen ausserdem namentlich noch neben Auslegungen biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis, eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol und eine casuistische Schrift über die Lüge. Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfassten Schriften sind die meisten theils gegen die Donatisten, theils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes; von hervorragendster Bedeutung ist neben der Schrift über die Trinität (400—410) die vom Gottesstaate (de civitate Dei), Augustin's Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfasste Uebersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Aeusserungen, die für die Wissenschatten und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, im streng kirchlichen Sinne einzuschränken bestimmt sind.

Die Erkenntniss, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntniss. Soliloqu. I, 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 4: Deus semper idem, noverim me, noverim te! Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gut ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet; die Dialektik hat Werth als instrumentale Doctrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt, (de ord. II, 38; vgl. de civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit); die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Werth, im Uebrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 7: beatus autem qui te scit etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem in der frühen Schrift de ordine (II, 14 und 15) geäusserten Gedanken, dass die Wissenschaften der Weg seien, uns zur Erkenntniss der Ordnung in allen Dingen und demgemäss der Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retractationen (I, 3, 2), viele Männer seien heilig ohne Kenntniss der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Von dem Streben nach unnützem Wissen muss die Demuth uns heilen. Den guten Engeln ist die Kenntniss aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes; sie erkennem sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (de civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustin's über den Werth oder Unwerth der verschiedenen Doctrinen sind von bestimmendem Einfluss auf die gesammte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustin's Urtheil über die vorchristlichen Philosophen (welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlicher erwähnt werden mag). Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) gibt er eine Uebersicht über die „italische" und „ionische" Philosophie vor Sokrates; unter jener versteht er die pythagorische, zu dieser rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der

(c. 3) zuerst die gesammte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen der Dunkelheit der Physik, oder, wie Einige wohlwollender über ihn geurtheilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4 ff.) von Plato und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern. Plato machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er theilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia; die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die Sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Plato in seinen Schriften so sehr beibehalten, dass es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich desshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur". Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu; doch habe derselbe neben den Akademikern eine eigene „secta" oder „haeresis" gegründet; er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans" (de civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Plato's wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heissen; unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Jamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt" (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates, und auch die religio naturalis aller andern alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und der Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben und die beide in der Erkenntnisslehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (de civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transscenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transscenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen sie von der christlichen Wahrheit ab, dass sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (de civ. Dei XII, 24). Der Christ weiss auch ohne Philosophie aus der heiligen Schrift, dass Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (de civ. Dei VIII, 10). Die Verwunderung über Plato's grosse Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Aegypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen; Augustin selbst hat eine Zeitlang diese Meinung gehegt (die er noch de doctr. christ. II, c. 29 äussert); aber er findet (de civ. Dei VIII, 11), dass Plato beträchtlich später als Jeremias gelebt habe; er hält nicht für unmöglich, dass Plato sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe und meint, Plato könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14) geschöpft haben; doch hält er (c. 12) für eben so möglich, dass Plato aus der Betrachtung der Welt Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. I, 19 f.). Sogar die Erkenntniss der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisciplinirten Worten von drei Göttern reden (de civ. Dei X, 29). Aber sie verwerfen die Incarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes, und glauben nicht daran, dass die gött-

liche Vernunft, die sie den πατρικὸς νοῦς nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demuth und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (de civ. Dei X, 28). Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland; aber sie verfehlten den Weg; sie schämen sich, aus Schülern Plato's Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch den heiligen Geist die Erkenntniss von dem fleischgewordenen Worte erschloss (ib. c. 29). Nicht wer der Vernunft folgend nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I, 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Nothwendigkeit des Wissens darzuthun. Es ist charakteristisch, dass er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntniss ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfniss sei oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, dass er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, vertheidigt den Satz, dass schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemässe Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrthum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren; das Suchen aber sei nicht Irrthum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch so viel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie und in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu geniessen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius. Er behauptet zunächst, dass ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse, welche doch die Akademiker für erreichbar hielten, denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Aehnliche habe an dem Wahren sein Maass. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein; jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus dem Begriff derselben ausschliesse und sie in das blosse Bekenntniss des Nichtwissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identificiren, sei also unhaltbar. Gehört aber zur Weisheit das Wissen, so ist bereits die Frage, ob wir des Wissens zur Glückseligkeit bedürfen, entschieden; denn der Unweise kann nicht glückselig sein. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntniss locke nur bedauernswerthe, betrogene Anhänger herbei, die immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schliesslich ihre irreleitenden Führer verwünschen müssten. Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntniss zu gelangen, worauf die Akademiker die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig; zu irgend einem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntniss der Nothwendigkeit, dass von den Gliedern einer contradictorischen Disjunction das eine wahr sein müsse (certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der

Schrift de beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche; niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche; wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu haben wünsche und sei nicht glücklich. Auch sei derselbe nicht weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber noch nicht die volle Weisheit und Glückseligkeit. In den Retractationen hebt jedoch Augustin hervor, dass die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei.

Indem Augustin dem Skepticismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewissheit als Ausgangspunct aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift contra Academicos theils die disjunctiven Sätze, theils bemerkt er, die sinnlichen Perceptionen seien doch mindestens subjectiv wahr: noli plus assentiri quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (contra Acad. III, 26) und bereits in der fast gleichzeitigen Schrift de beata vita (c. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfassten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das Gewisseste. Sol. II, 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. In gleichem Sinne schliesst Augustin de lib. arbitr. II, 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 72 sagt er: noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum. Ib. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. De trinitate X, 14: utrum aëris sit vis vivendi — an ignis — dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De civ. Dei XI, 26 findet Augustin ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntniss unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrthum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, . . . quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Dass Körper existiren, können wir freilich nur glauben; aber dieser Glaube ist nothwendig für die Praxis (Confess. VI, 7) und weil das Nichtglauben in schlimmeren Irrthum führen würde (de civ. Dei XIX, 18). Auch zur Erkenntniss des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (de fide rerum, quae non vid. 2). Der Glaube ist im allgemeinsten Sinne die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, de praedest. sanct. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben, vermögen wir sofort zu erkennen; der Glaube ist der Weg zur Erkenntniss (de div. qu. 83 qu. 48 und 68; de trin. XV, 2; Epist. 120). Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch

einen innern Sinn, welcher sich jene zum Object macht (denn wir wissen ja von unsern Sinnesempfindungen, die äussern Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den innern Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (de lib. arb. II, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urtheilt, über dem Beurtheilten; aber über dem Urtheilenden steht wiederum das, wornach es urtheilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntniss strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urtheilend; die Wahrheit selbst aber, nach der sie urtheilt, muss unwandelbar sein (de lib. arb. II, 6; de vera rel. 54 und 57; de civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, dass du zweifelst, so erkennst du Wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also lässt sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (de vera rel. 72 f.). Die unwandelbare Wahrheit aber ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfasst (de vera rel. 57; de trin. VIII, 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (de trin. VIII, 4: quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Alle Ideen sind in Gott. Er ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die höchste Schönheit, welche über jede körperliche Schönheit hinausgeht, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz etc. (de vera rel. 21 u. ö., de lib. arb. II, 9 ff., de trin. XIV, 21). Durch die veränderliche Creatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Confess. XI, 10). Plato hat darin nicht geirrt, dass er eine intelligible Welt annahm; so nannte derselbe nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat; wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müsste man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermessliche und unendliche Schätze der intelligibeln Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemässen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (de civ. Dei XI, 10, 3; cf. de div. quaest. 83, qu. 26, 2: singula igitur propriis sunt creata rationibus). Bei dem Körper ist Substanz und Eigenschaft verschieden; auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Participation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Theilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (de civ. Dei XI, 10, 3). Ganz so gilt auch von Gott selbst, dass der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschied der (Aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz passt nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, — unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod

vere ac proprie dicitur. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche folgen (ib. II, 35), um so mehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntniss und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgend eine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (de trin. V, 11; cf. Conf. XI, 26); wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (de ord. II, 44 und 47); doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrthums (de trin. VIII, 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so könnten wir ihn nicht anrufen und lieben (de trin. VIII, 12; Confess. I, 1; VII, 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Princip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Confess. VII, 16; de civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft, wir erkennen in ihm (Confess. X, 65; XII, 35; de trin. XII, 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständniss näher zu bringen. De civ. Dei XI, 24: credimus et tenemus et fideliter praedicamus quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam quum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Augustin will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und Anderen), dass das Verhältniss der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefasst (also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht) werde; bei der Gottheit realisirt sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (de trin. VII, 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten; die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (de lib. arb. II, 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11; de trin. IX, 4; de civ. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens oder innerhalb der Vernunft die des Bewusstseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (de trin. XI, 16; XV, 5 ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besondern in sich vereinigen (de vera rel. 13: esse, species, ordo; vgl. de trin. XI, 18: mensura, numerus, pondus).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia), er ist im vollsten Sinne (summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis); den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres; er hat die Naturen der Wesen stufenmässig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, de civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt; nur das Nicht-

sein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfliessende Böse (de civ. Dei XII, 2 f.). Der gute Gott hat mit Willensfreiheit, keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (de civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (de civ. Dei XI, 10; Confess. XII, 7). Er ist als substantia creatrix ubique diffusus. Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt muss als das Endliche begrenzt in der Zeit, wie im Raume sein; man darf aber nicht vor ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existiren nicht ausser der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Maass der Bewegung; im Ewigen aber gibt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit, als in der Zeit geschaffen worden. Gottes Entschluss zur Weltbildung aber ist ein ewiger (de civ. Dei XI, 4 ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich; viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft (de ord. I, 3; de civ. Dei XV, 5).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringere nicht fehlen (de civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Maassstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Object nach seiner eigenen Natur beurtheilen; jedes hat sein Maass, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4 f.). Alles Sein ist als solches gut (de vera rel. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle; sie ist von Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit; der Leib ist nicht ein Kerker der Seele (de vera rel. 36).

Die Seele ist immateriell. Sie findet in sich nur Functionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (de trin. X, 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subject, nicht eine blosse Eigenschaft des Leibes (ib. 15). Sie empfindet eine jede Affection des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also in dem ganzen Körper ganz und auch ganz in jedem Theile desselben gegenwärtig; das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Theile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16). Ihre Unsterblichkeit folgt philosophisch aus ihrem Theilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2 ff., de imm. an. 1 ff.); die Sünde raubt ihr nicht das Leben, obwohl das selige Leben (de civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (de trin. XIII, 12).

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niederen abwendet, der Hochmuth solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben. Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt; er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (de civ. Dei XII, 6 ff.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend; wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben (de civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Mani-

chaeismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem hält. Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums; es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen; es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber von der es getroffen wird, ist gut als Bethätigung der Gerechtigkeit; wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesammtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluss der Sünder schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Missgestalt schändet (de civ. Dei XI, 23; XII, 3; vgl. de vera rel. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.) Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er vorauswusste, dass sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewusst hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so dass das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (de civ. Dei XI, 18). Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, dass er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und Andere, einer allgemeinen *ἀποκατάστασις* zur Theodicee zu bedürfen glaubt.

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Theil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen; die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (de civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott zuerst schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apulejus) dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich constatirt halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, dass noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind (ib. XII, 10). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ocean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maasse (ib. XII, 12). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, dass nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere und alle Ereignisse wiederkehren; nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib. XII, 13 ff.).

In dem ersten Menschen lag schon, obzwar nicht sichtbar, doch nach Gottes Vorherwissen, der Ursprung zweier menschlichen Gemeinschaften, gleichsam zweier Staaten, des weltlichen Staates und des Gottesstaates; denn aus ihm sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die anderen mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Rathschluss Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (de civ. Dei XII, 27). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es giebt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verlässt, und den der Seele, wenn Gott sie verlässt; der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Uebel, gereicht aber den Guten zum Heil, der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der

Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, ward er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15); freiwillig depravirt und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravirte und Verdammte; denn wir Alle waren in ihm, als wir Alle noch er allein waren; es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugetheilt, durch die wir als Individuen leben, aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst werden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur). Diese Sätze scheinen in Betreff der einzelnen menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traducianismus zu involviren, zu dem in der That Augustin wegen des Dogmas von der Erbsünde sich hinneigt; doch hat er sich nicht unbedingt für denselben entschieden, nur die Präexistenzlehre durchaus als irrthümlich abgewiesen, und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene Platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (de quant. an. 20) verworfen, den Creatianismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsact Gottes entstehen lässt, nicht missbilligt, und ist beim Zweifel stehen geblieben (Retract. I, 1, 3 ff.; cf. de trin. XII, 15); Adam sündigte nicht aus bloss sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (ib. XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur der Urheber derselben wiederherstellen (XIV, 11). Zu diesem Zweck ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung liess Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, dass weder ein Engel, noch ein Mensch sündigte; aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung nicht entziehen, um zu zeigen, wie viel Uebles ihr Stolz, wie viel Gutes seine Gnade vermöge (XIV, 27). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire libera liter Deo. Wir sind unser Wille (XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt).

Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (de corr. et grat. 33). Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir handeln, aber dass wir handeln, dass wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mittheilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, dass es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1; cf. de gratia Christi 26 u. ö.). Die Lehre des Pelagius (welcher nach Aug. de praedest. sanct. c. 18 sagt: „praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuri esse praescivit, elegit") verkennt die Bedingtheit dieser Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und ist nicht im Einklang mit der heiligen Schrift. Vgl. J. L. Jacobi, die Lehre des Pelagius, Leipz. 1842.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Theil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, so entstand neben den irdischen Staaten der Gottesstaat (de civ. Dei XIV, 28). Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine praedestinirt, ewig

mit Gott zu herrschen, die andere, ewige Strafe zu leiden mit dem Teufel (ib. XV, 1). Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwicklung (excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1). Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah, Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten; sie endet mit der Sündfluth, gleich wie bei dem einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben wird. Die zweite Periode geht von Noah bis Abraham, sie ist dem Knabenalter zu vergleichen; zur Strafe der Hoffahrt der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Thurmbau zu Babel, nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David, sie ist das Jünglingsalter der Menschheit; das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheissungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus; die Prophetie hörte auf und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen bessern Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt; sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und Sieges der Gläubigen und schliesst ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbaths, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammniss anheimfällt, so dass die Geschichte mit einer Scheidung schliesst, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist. Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zum Grunde gelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Cultus falscher Götter einführten und Dichter theils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, theils Naturobjecte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten; Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier, und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (XIX, 25), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Grösse angewachsen; zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (de civ. Dei XV ff.).

In sieben Stufen lässt Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen; doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, dass er von der Aristotelischen Doctrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1) die vegetativen Kräfte, 2) die animalischen (mit Einschluss des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3) die rationale Kraft, auf der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4) die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5) die Sicherheit im Guten, 6) das Gelangen zu Gott, 7) die ewige Anschauung Gottes (de quant. an. 72 ff.), In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Aehnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (de trin. XIII, 12; XIV, 24).

Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, dass alle Strafen bloss zur Reinigung der Bestraften dienen sollen; sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit; würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein; da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden muss, so wird ein Theil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit grössere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was Allen gebührte (de civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, dass selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müssten, wesshalb auch die Kirche nicht für sie betet; wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müsste aus dem gleichem Grunde auch die der bösen Engel annehmen; die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem Einzelnen mit Sicherheit weiss, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammniss bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist; wüsste sie gewiss, welche diejenigen seien, die 'praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo', so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (de civ. Dei XXI, 24). Demgemäss hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er denselben gegenüber dem Manichaeismus hinsichtlich des ewigen Princips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

§ 17. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Theile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsächlich an die Namen Claudianus Mamertus, Marcianus Capella, Boëthius und Cassiodorus. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, vertheidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom Augustinischen Standpuncte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Marcianus Capella schrieb um 470 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von grossem Einflusse auf das Mittelalter geworden ist. Anicius Martius Torquatus Severinus Boëthius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Uebersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und Anderer, wie auch durch seine eigene auf neuplatonischen Grundsätzen ruhende Schrift de consolatione philosophiae eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. Des Boëthius Zeitgenosse, der Senator Magnus Aurelius Cassiodorus bekämpft in seiner Schrift de anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hebt ihre Gottähnlichkeit hervor; er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und daneben über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëthius fussend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Dar-

stellung giebt. Auf den Leistungen dieser Männer ruhen wiederum die Schrift des Isidorus Hispalensis (um 600), des Beda Venerabilis (um 700) und des Alcuin (um 800).

Die Schrift des Claudianus Mamertus de statu animae haben namentlich Petrus Mosellanus (Bas. 1520) und Casp. Barth (Cygn. 1655) edirt.

Das Satyricon des Marcianus Capella ist oft herausgegeben worden, in neuerer Zeit namentlich von J. A. Götz (Norimb. 1794) und von Ulr. Frid. Kopp (Francof. ad M. 1836). Vgl. E. G. Graff, althochdeutsche, dem Anfange der 11. Jahrh. angehörige Uebersetzung und Erläuterung der von M. C. verfassten zwei Bücher de nuptiis Mercurii et philologiae, Berlin 1838 und Hattemer, Nothers W. II, S. 257—372. Ueber M. C. und seine Satire handelt C. Böttger in: Jahn's Archiv, Bd. 13, 1847, S. 591—622. Ueber sein logisches Compendium Prantl, Gesch. der Log. I, S. 672—679.

Die Schrift des Boëthius de consolatione philosophiae ist zuerst zu Nürnberg 1473 edirt worden, neuerdings von Obbarius, Jen. 1843; seine Werke erschienen zu Venedig 1492, zu Basel 1546 und 1570. Vgl. die althochd. Uebers. der consol. hrsg. von Graff und Hattemer. Ueber ihn handelt besonders: Fr. Nitzsch (das System des Boëthius, Berlin 1860); vgl. Schenkl in: Verh. der 18. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner, Wien 1859, S. 76—92 über das Verhältniss des Boëthius zum Christenthum, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Log. I, S. 679—722.

Die Werke des Cassiodorus sind von Jo. Garetius, Rothomagi 1679, dann zu Venedig 1729 herausgegeben worden und der früher unedirte Schluss der Schrift de artibus et disciplinis liberalium litterarum von A. Mai, Rom 1831. Ueber ihn handeln F. D. de St. Marthe (Paris 1695), Buat (in: Abh. der Bair. Akad. d. W. I, S. 79 ff.), Ständlin (in: kirchenhist. Archiv für 1825, S. 259 ff.), Prantl (Gesch. der Log. I, S. 722—724).

Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in: Auct. lat. p. 811 ff.; die Opera sind durch Jac. du Breul, Par. 1601; Colon. 1617, und in neuerer Zeit durch Faustinus Arevalus in sieben Bänden zu Rom 1797—1803 edirt worden. Ueber ihn s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 10—14.

Die Werke des Beda Venerabilis sind zu Paris 1521 und 1544 und zu Köln 1612 und 1688 erschienen; seine Carmina hat H. Meyer, Lips. 1835 edirt.

Alcuin's Schriften haben Quercetanus (Duchesne) Paris 1617 und Frobenius, Ratisb. 1777 herausgegeben. Ueber ihn handeln F. Lorenz (Alcuin's Leben, Halle 1829) und Prantl (Gesch. der Log. II, S. 14—17); über seinen Schüler Rhabanus Maurus F. H. Chr. Schwarz (de Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811) und Prantl (Gesch. d. Log. II, S. 19 f.).

Die philosophische Bedeutung des Presbyters Claudianus Mamertus knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 350 n. Chr. behauptete Hilarius, Bischof von Poitiers, dass im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, körperlich sei. Eben diese Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem Augustinischen und Pelagianischen Standpuncte zu vermitteln sucht, Faustus, Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius gegen das Ende des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus eine Einheit von Stoff und Form; alles Geschaffene ist begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches Dasein; alles Geschaffene hat

Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber nothwendig auch Räumlichkeit; die Seele endlich wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz. Claudianus Mamertus entgegnet: Zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen; sie ist Substanz und hat Qualität; aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämmtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlichen, räumlichen Sinne dieses Wortes zu; sie hat eine Grösse nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des Körpers, in Zeit und Raum. Die Welt muss, um vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, also ausser dem körperlichen auch das unkörperliche, welches durch seine Freiheit von Quantität und Raum mit Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätslosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich ist. Die Seele wird nicht vom Körper umfasst, sondern umfasst den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Doch adoptirt Claudianus auch den neuplatonisch-augustinischen Gedanken, dass die Seele ganz in allen Theilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Theilen der Welt.

Die um 470 von Marcianus Capella (der sich nicht zum Christenthum bekannt hat) verfasste Schrift über die artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Mercur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Compendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doctrinen.

Ueber Boëthius vgl. Grundr. I, S. 184, 185, 188. Wir besitzen noch seine Uebersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles, so wie die Uebersetzung des Buches de interpretatione, welche er mit einem Commentare begleitete, ferner seinen Commentar zu den Kategorien, seinen Commentar zu des Victorinus Uebersetzung der von Porphyrius verfassten Isagoge, seine eigene Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Commentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione, de definitione; de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Commentar zur Topik Cicero's. Der Zweck des Boëthius in diesen Schriften ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern. Seine Consolatio, wie auch das Buch de unitate et uno etc., ruht auf neuplatonischen Gedanken.

Cassiodorus, geb. um 468, gest. nicht vor 562, will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Nothwendigsten geben (de anima 12). In seiner Schrift de anima behauptet er, nur der Mensch habe eine subtantielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Thiere aber liege in ihrem Blute (de an. 1). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Theil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen; sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (de an. 2 f.). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet, es hat feste Grenzen, und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Theile; die Seele aber ist ganz in ihren Theilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (de an. 2: ubicumque substantialiter inserta est; tota est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique

tamen vitali intensione porrigitur; ib. 4: ubicumque est nec formam recipit). Im Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorus auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (de an. 4). Die freien Künste und Wissenschaften empfiehlt Cassiodorus als nützlich, weil sie dem Verständniss der heiligen Schriften und der Gotteserkenntniss dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit gelangen könne (de instit. div. litt. 28). Seine Schrift de artibus ac disciplinis liberalium litterarum hat in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient. Cassiodorus verweist darin öfters auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëthius; hauptsächlich aus diesem und aus Appulejus hat er seine Dialektik oder Logik geschöpft.

Isidorus Hispalensis (gest. 636) hat durch sein Realwörterbuch die encyclopädischen Studien gefördert und insbesondere auch die logische Schultradition, von Cassiodorus und Boëthius ausgehend, fortgeführt, indem er im zweiten Buche jenes Werkes die Rhetorik und Dialektik darstellt, welche beide er unter dem Namen Logik zusammenfasst.

Hauptsächlich aus den Schriften des Isidorus setzte der Angelsachse Beda (673—735) seine Compendien zusammen; aus diesen, wie auch aus Isidorus und aus der pseudo-augustinischen Schrift über die zehn Kategorien schöpfte dann Albinus Alcuinus (735—804) in seinen Schriften über die Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Ein im Mittelalter vielgelesenes Excerpt aus Cassiodorus über die sieben freien Künste wurde früher mit Unrecht für sein Werk gehalten. Er nennt jene Doctrinen die sieben Säulen der Weisheit oder die Stufen der Erhebung zur vollkommenen Wissenschaft (Oper. ed. Froben. II, p. 268).

§ 18. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Oriente beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Theil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Cyrene, geb. 375, hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien, wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Synesius, fusst in seiner Schrift über die Natur der Seele gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen und zum Theil auch aristotelischen Doctrin, lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er vertheidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Aeneas von Gaza dagegen bestreitet in seinem um 487 verfassten Dialog „Theophrastus“ die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die von der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpfen im sechsten Jahrhundert namentlich auch der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Commentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien, welcher Letztere, indem er die aristotelische Lehre, dass die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität an-

wandte, der Anschuldigung des Tritheismus verfiel. Der Zeit, da neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christenthums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften oder dem Anfange des sechsten Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften enthaltene Speculation schliesst sich grossentheils Maximus, der Bekenner, an (580 — 662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der im achten Jahrhundert lebende Johannes von Damascus giebt in seiner Schrift „Quelle der Erkenntniss", eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre; in dem ganzen Werke will Johannes nach seiner ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen; er arbeitet demgemäss nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im Wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so dass bereits das scholastische Princip bei ihm zur Geltung gelangt.

Des Synesius Werke sind von Turnebus Paris 1553, von Dionysius Petavius Paris 1612, 1631, 1633 herausgegeben worden, einzelne seiner Schriften öfters, insbesondere von Krabinger das Calvitii encomium Stuttg. 1834 und die ägypt. Erz. über die Vorsehung Sulzbach 1835, die Hymnen von Gregoire und Collombat Lyon 1836, auch in dem 15. Bande der Sylloge poëtarum gr. von J. F. Boissonade, Paris 1823—32. Ueber ihn handeln namentlich Aem. Th. Clausen (de Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metrapolita, Kopenh. 1831), und Thilo (comm. in Synes. hymnum sec., zwei Universitätsprogramme, Halle 1842 und 1843) und Bernh. Kolbe (der Bischof Synesius von Cyrene, Berlin 1850).

Nemesii *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. graec. et lat. a Nicasio Ellebodio Antv. 1565; ed. J. Fell Oxon. 1671; ed. Ch. Fr. Matthaei Lips. 1802, Nemes. über die Freiheit, aus dem Griech. übers. von Fülleborn in dessen: Beitr. zur Gesch. der Philos. I, Züllichau 1791. Nemes. über die Natur des Menschen, deutsch von Osterhammer, Salzburg 1819.

Aenaei Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf Turici 1560; Aen. Gaz. et Zach. Mityl. de immortalitate animae et mortalitate universi, ejusdem dial. de opif. mundi ed. C. Barth Lips. 1655. *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας.* Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi ed. J. F. Boissonade, Paris 1836. Ueber den Aeneas von Gaza handelt Wernsdorf, Naumburg 1816 und in der disp. de Aen. G. ed. adorn. vor der Ausgabe von Boissonade.

Ueber die Ausgaben der Schriften des Joh. Philop. s. Grdr. I, S. 184 f. Vgl. über ihn Trechsel (in: Theol. Stud. und Kritiken, 1835, St. 1).

Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften de divinis nominibus, de theologia mystica, de coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, (decem)

epistolae erschienen griechisch zuerst als Dion. Areopag. opera zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Par. 1562; ed. Lanselius Par. 1615; ed. Balthas. Corderius Antv. 1634, wiederabgedr. Par. 1644; deutsch von J. G. V. Engelhardt (die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823), der auch die Abhandlung von Dallaeus über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften reproducirt; vgl. L. F. O. Baumgarten - Crusius, de Dionys. Areopag., Jen. 1823, auch in den Opusc. theol. Jen. 1836; Karl Vogt, Neuplatonismus und Christenthum, Berlin 1836; Hipler, Dionysius der Areop. Regensburg 1861.

Maximi Confessoris opera ed. Combefisius Paris 1675. Maximi Confessoris de variis difficilibusque locis s. patrum Dionysii et Gregorii librum ed. Fr. Oehler Hal. 1857.

Johannis Damasceni opera quae extant ed. Le Quien Paris 1712.

Synesius war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I, S. 183) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr auch später in einem befreundeten Verhältniss. Nachdem er das Christenthum angenommen hatte und von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designirt war, erklärte er demselben offen, nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Praexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie; doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen accommodiren, denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine, bildlose Wahrheit sei nur Wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken (Epist. 95, p. 236 A ed. Petav.). Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz giebt sich in den Dichtungen kund, die er verfasst hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde ertheilt worden war. Mehr in neuplatonischer, als in christlicher Weise fasst er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wehen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die, der Mitte entströmt, um die Mitte sich schaaren. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf; sie soll nicht dem Volke der Heiligthümer geheimstes verkünden. Indem der ewige Geist, ohne Theilung getheilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung; er ist auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Im Wesentlichen steht auch Nemesius, der um 450, nach Anderen schon um 400 lebte, auf dem neuplatonischen Standpuncte; das aristotelische Element ist bei ihm doch nur von untergeordneter Bedeutung und bestimmt mehr die Form, als den Inhalt seines Philosophirens. Seine Forschung ist vorzugsweise psychologischer Art. Die Seele ist ihm, wie dem Plato, eine unkörperliche Substanz, die beständig sich selbst bewegt; von ihr erhält der Leib seine Bewegung; sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging, sie ist ewig, wie alles Uebersinnliche; es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung; auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das wohl Gefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme eine Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in thierische Leiber. In der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und auch in der Lehre von der Willensfreiheit schliesst sich

Nemesius mehrfach an Aristoteles an. Jede Thierspecies ist an bestimmte Triebe gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen stehend hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will; das ist seine Freiheit.

Aeneas von Gaza, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien, und Zacharias von Mitylene billigen von den neuplatonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen.

In eben dieses Verhältniss will Johannes Philoponus (dessen Schriften zwischen 500 und 570 fallen), ein Schüler des Ammonius Hermiae (Grdr. I, S. 183, 184, 187)), zu Aristoteles treten, ohne dass ihm dies jedoch durchweg gelingt. Er urgirt (im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern) die Differenz zwischen der Platonischen und Aristotelischen Lehre. Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existiren können und müssen.

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche erste Bischof von Athen Dionysius der Areopagite (Act. XVII, 34) zu verschmelzen. „Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine grössere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte. Hierzu kam, dass durch die heidnische Philosophie, indem sie von Neuem und in grösserem Maasse unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mysticismus Nahrung geboten werden musste“ (Ritter).

Die erste Erwähnung der areopagitischen Schriften findet sich in einem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia, in welchem dieser über eine Unterredung referirt, die um 532 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern (bekanntlich gemässigteren Monophysiten, welche zugestanden, dass Christus κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν gewesen sei, von den strengeren Monophysiten aber als φθαρτολάτραι bekämpft wurden) zu Constantinopel gehalten worden war. Die Severianer beriefen sich auf Stellen des Cyrillus, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus und auch des Dionysius Areopagita (dessen Schrift die Streitfragen kaum berührt, obschon sie einzelne auf dem chalcedonischen Concil 451 gebrauchte Ausdrücke enthält, und lieber die Lehre positiv entwickeln, als Gegner verdammen will, hierdurch aber dem Sinne des 482 erlassenen kaiserlichen Henotikon gerecht wird). Hypatius, der Wortführer der Katholiken, bestritt die Echtheit der dem Dionysius beigelegten Schriften, die weder Cyrill, noch Athanasius u. A. gekannt haben. Später erlangten diese Schriften dennoch in der katholischen Kirche Autorität, namentlich seitdem die römischen Bischöfe Gregorius, Martin und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Commentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfasste, bekräftigte ihre Autorität. Auf die scholastische Philosophie im Abendlande übten sie, seitdem Scotus Erigena sie übersetzt hatte, einen nicht unbeträchtlichen Einfluss; die Mystiker des Mittelalters zogen vornehmlich aus ihnen den Kern ihrer Anschauungen. Die Unechtheit hat zuerst Laurentius Valla behauptet, dann Morinus, Dallaeus und Andere nachgewiesen. Für uns kann nicht die Unechtheit, sondern nur etwa noch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Frage kommen; wahrscheinlich stammen sie aus den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts. Der neuplatonische Einfluss ist ganz unverkennbar; die Form des Neu-

platonismus ist aber nicht die alte, plotinische, sondern die spätere, wie sie Jamblichus und Proclus ausgeprägt haben, mit welchen beiden die Schrift die Erhebung des Einen nicht bloss über das Seiende, sondern auch über das Gute theilt; an des Proclus *μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή* (Grdr. I, S. 185 f.) erinnert die Lehre von Gott, der die getheilte Menge des Geschaffenen wiederum zur Einheit wende und den dem All innewohnenden Krieg zur gleichgestaltigen Vereinigung führe durch die Theilnahme am göttlichen Frieden (de div. nom. c. 11).

Dionysius unterscheidet eine bejahende Theologie, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachte, und eine abstrahirende, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteige und ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädicate Erhabenen betrachte, um schliesslich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (de theol. myst. c. 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (de div. nom. c. 1 und 2; de theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Abhandlungen, worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen, und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet worden ist, dann die Schrift de divinis nominibus, worin die geistigen oder intelligibelen Benennungen Gottes, welche alle von der ganzen Dreieinigkeit gelten, und die (auch verloren gegangene) symbolische Theologie, worin die vom Sinnlichen auf ihn übertragenen Benennungen erörtert sind. Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschluss die kurze Schrift de theologia mystica. Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften.

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doctrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer“, dass die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, indem jene die gutesschaffende und gottschaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, dass die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existirende theilnehme, von Gott dem Unmittheilbaren in überschwenglicher reicher Fülle ausfliessen, so dass in Wahrheit der alles Verursachende über alles erhaben sei und das Ueberseiende und Uebernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (de nom. div. c. 11). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Princip des Einen und der Zahl und alles Seienden, zugleich Zahl und Ordnung. Desshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend Einem erkannt, sondern damit wir das Uebergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Ueberwesentlichen, in Bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im Unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie passte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes, wesshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch alle göttlichen

Intelligenzen durchführt, über welchen dann das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntniss Erhabene steht (de div. nom. c. 13).

Die gesammten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, fasst Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (de div. nom. c. 5). Gott hat alle Vorbilder des Existirenden in sich bestehen (die Ideen), welche die heilige Schrift προορισμοὺς nennt. Das Gute erstreckt sich weiter, als das Seiende, es umfasst das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es als solches subsistirte, sich selbst böse sein, also sich vernichten. Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben; das Seiende erstreckt sich weiter, als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben; das Leben erstreckt sich weiter, als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Lebende höher stehe und Gott näher sei, als das (bloss) Seiende, das Empfindende höher, als das (bloss) Lebende, das Verständige höher, als das (bloss) Empfindende, und die Geister (νόες) wiederum höher, als das (bloss) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das übrige erhaben sein muss; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt etc. (de div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den grössten Reichthum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles; und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Ueberideellen das Abstracteste, das den grössten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Plato; er so wenig, wie Proclus und wie überhaupt irgend einer seiner neuplatonischen Vorgänger, vermag die eine oder andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen consequent durchzuführen.)

Hauptsächlich auf Gregor von Nyssa und auf Dionysius fusst **Maximus Confessor** (580—662), der als Gegner der Monotheleten und als standhafter Dulder ein grosses Ansehen in der Kirche genoss. Er lehrt eine endliche Einigung aller Dinge mit Gott. Die Menschwerdung Gottes ist des Menschen Vergottung (θέωσις).

Der um 700 lebende Mönch **Johannes Damascenus** fasst in seiner πηγὴ γνώσεως mit Hülfe der aristotelischen Logik und Ontologie die sämmtlichen kirchlichen Lehren in einer systematisch geordneten Darstellung zusammen. Die Autorität seiner Schrift hat zur Begründung der Herrschaft der Aristotelischen Philosophie im Mittelalter nicht unwesentlich beigetragen.

Einige Berichtigungen und Zusätze zum ersten Theil. *)

S. 5, Z. 2—8 l.: als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die Momente des philosophischen Verständnisses sind: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurtheilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den causalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Die Beurtheilung des Werthes findet den Maassstab entweder unmittelbar in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjects oder etc.

S. 18, Z. 28 f. h.: Steinthal, Gesch. der Sprachwiss. bei den Griechen und Römern mit bes. Rücksicht auf die Logik, Berlin 1863.

S. 20, Z. 6 v. u. f. h.: Die Form des Philosophirens war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch mit Zuhülfenahme der Elemente der Mathematik und (bei den Eleaten) auch bereits einer gewissen dialektischen Begründung, für die zweite Periode ist charakteristisch das Hinzutreten der begrifflichen Forschung, für die dritte das der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigenthümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophirens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich besonders theils in der Culmination, theils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen.

S. 31, nach Z. 5 f. h.: Gladisch, die Pyth. und die Schinesen, Breslau 1841. Ebd. nach Z. 7 f. h.: C. Schaarschmidt, über die dem Philolaus zugeschriebene Schrift, Bonn 1864 (wo die Gründe für die Unechtheit dargelegt werden; doch ist zum Abschluss über die Frage die Untersuchung, die Aug. Boeckh über die philolaische Astronomie von neuem anstellt, und in dem 3. Band seiner kleinen Schriften veröffentlichen wird, abzuwarten.) Ebd. nach Z. 9 f. h.: G. Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833.

S. 34, nach Z. 13 f. h.: Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. Ebd. nach Z. 23 f. h.: A. Gladisch, die Eleaten und die Indier, Bresl. 1844. Ebd. nach Z. 29 f. h.: Franz Kern, quaest. Xenophaneae, Gymn.-Progr. von Schulpforta, Naumburg 1864.

S. 41, Z. 3 l.: Peyron st. Byron. Ebd. nach Z. 19 f. h.: H. Winnefeld, die Philosophie des Empedocles. G. Pr. von Donaueschingen 1862.

S. 43, nach Z. 14 f. h.: A. Gladisch, Anaxagoras und die Israeliten, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1849.

---

*) Nicht eine vollständige Fortführung der Litteratur bis 1864, sondern nur die nachträgliche Erwähnung einiges Wichtigeren lag in der Absicht.

S. 74, nach Z. 1 v. u. f. h.: R. Schöne, über Pl. Protagoras, ein Beitrag zur Lösung der Platon. Frage, Leipz. 1863. E. Alberti, die Frage über Geist und Ordnung der Plat. Schriften beleuchtet aus Aristoteles, Leipz. 1864. (Von Sigurd Ribbing's genet. Entw. der Plat. Ideenlehre etc., von welcher Schrift das schwedische Original Grdr. I, S. 190 angeführt worden ist, ist seitdem auch eine deutsche Uebersetzung, Leipz. 1863 erschienen.)

S. 76, Z. 14 f. h.: Das Munk'sche Princip, dass Plato in der Form seiner Dialoge ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates nach aufsteigender Lebensordnung habe entwerfen wollen, ist von Munk selbst mit vielem Scharfsinn und reichem Gewinn für die Einzelforschung, aber doch noch keineswegs in einer wirklich befriedigenden und überzeugenden Weise durchgeführt worden. Weit zutreffender, der Sokratischen Originalität entsprechender wird das Bild, wenn nach Ausscheidung des Dialogs Parmenides (dessen Unechtheit ich in den Jahrb. für class. Philol. 1864, Heft 2, S. 97—126 darzuthun gesucht habe) Sokrates in dem frühesten Dialog nicht eine „Weihe" zum Philosophen durch den überlegenen Denkern Parmenides empfängt, sondern sich in siegreichem Kampfe mit Protagoras (indem der nach diesem benannte Dialog dann an die erste Stelle tritt) und anderen Sophisten selbst die philosophische Meisterwürde erringt. An den Protagoras schliessen sich die kleineren ethischen Dialoge, in denen allen Sokrates noch in einer seiner historischen Wirklichkeit nahe stehenden Gestalt erscheint, obschon doch bereits in dem Maasse idealisirt, dass keiner derselben als zu des Sokrates Lebzeiten verfasst gedacht werden kann, demnächst wohl auch noch der Gorgias. Im Phaedrus und im Symposion kommt über den Sokrates ein neuer, ihn über sich selbst erhebender Geist, eine Ahnung der Ideenwelt, mit einem ungewohnten Redefluss; im Symposium findet sich die in der Rede des Alkibiades angedeutete Selbstrechtfertigung Plato's, dass er dieses alles, was ihm eigenthümlich ist, dem Sokrates beilege: als die Consequenz aus des Sokrates Lehren gehöre es diesem an (p. 215 C: *ἃ γὰρ Ὄλυμπος ηὔλει, Μαρσύου λέγω τούτου διδάξαντος*). Freilich liegt in der Chronologie der Scene des Phaedrus eine bisher ungelöst gebliebene Schwierigkeit. Die dialektische Begründung und annähernd systematische Entwickelung des hier in der Form der Ahnung und poëtischen Begeisterung vorgetragen, auf der Ideenlehre beruhenden Gedankenkreises gehört den (durch den Gorgias und Meno eingeleiteten?) vollendetsten Dialogen an: Rep. und Timaeus, welchem letzteren sich der Phaedo als Abschluss dieses Cyclus anreiht. Das Principiellste ist auch noch in den letzten dieser Dialoge wohl absichtlich mehr angedeutet, als entwickelt; in den mündlichen Schulverhandlungen lag die Ergänzung. Den Inhalt dieser Diatriben hat zum Theil Plato selbst, wahrscheinlich spät und vielleicht erst unter nachträglicher Einfügung in den Cyclus, im Kratylus, Theaetet und Philebus dargestellt, zum andern Theil, aber mit wesentlicher Umbildung der Ideenlehre und wohl auch nicht ohne einen gewissen Miteinfluss Aristotelischer Aeusserungen, wahrscheinlich einer seiner Schüler im Sophistes und Politicus (vgl. Schaarschmidt im Rh. Mus. XVIII und XIX), zwei zusammengehörigen Dialogen, von denen sich beweisen lässt, dass Aristoteles sie gekannt, aber nicht, dass er sie für Schriften Plato's gehalten habe; diesen scheint später der Parmen. angereiht worden zu sein. Die von Plato im hohen Alter verfassten Leges stehen ausserhalb des Cyclus.

S. 78, Z. 8 v. u. f. h.: Zeller, über die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles, in seinen Plat. Studien, S. 197—300.

S. 83, Z. 23 v. u. l.: Philologus, Supplementband II, Heft 2, 1861, S. 219—250.

S. 96, Z. 3 f. h.: Arist. de anima libr. III, recens. A. Torstrik, Berl. 1863. Ebd. Z. 4 f. h.: vgl. Bonitz, Arist. Studien I—III, Wien 1862—63. Ebd. nach Z. 29 f. h.: Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvrage couronné par l'acad. des sciences morales et politiques, Paris 1836, cf. Oeuvres de Victor Cousin, t. I, Bruxelles 1840, p. 472 sqq.; F. Ravaisson, Essai sur la Métaph. d'Aristote, Paris 1837—46, cf. Oeuvres de V. Cousin, t. I, p. 480 sqq. Ebd. Z. 11 v. u.: Jak. Bernays, die Dialoge des Arist. in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863. P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864. Val. Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Val. Rose, Arist. pseudepigraphus, Lps. 1863.

S. 97, Z. 13 f. h.: Jak. Bernays hat in seiner Schrift über die Dialoge des Aristoteles nachgewiesen, dass die Ansicht, Aristoteles nehme den Ausdruck ἐξωτερικοὶ λόγοι in dem relativen Sinne: ausserhalb des Bereichs der jedesmaligen Untersuchung liegend, unhaltbar sei; der Sinn ist vielmehr der absolute: ausserhalb des Bereiches der strengwissenschaftlichen Untersuchung überhaupt gelegen und den Kreis der Schule überschreitend. Der directe Gegensatz ist: gemäss der der Philosophie eigenthümlichen Forschungsweise. Der Ausdruck kann auf die in den Dialogen geführten Reden gehen, ist aber nicht an diese Anwendung gebunden. — Die Dialoge werden von Aristoteles auch als ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι, ferner als ἐκδεδομένοι λόγοι (im Gegensatz zu den nicht für das Publicum ausserhalb der Schule bestimmten streng philosophischen, κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι) und ihr Inhalt als ἐγκύκλια φιλοσοφήματα bezeichnet. Von Späteren werden die philosophischen Schriften auch pragmatische, akroamatische, oder auch esoterische genannt, auch wohl als hypomnematische, d. h. als Schriften zum eigenen Gebrauch, bezeichnet.

S. 99, Z. 11 l.: als die physiologischen und psychologischen st. als die letztgenannten. Ebd. Z. 30 f. h.: Aristoteles ist in der Folge seiner Schriften höchst wahrscheinlich planmässig von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον φύσει fortgegangen und hat demgemäss nach der logischen Propädeutik zuerst die praktische und poietische Philosophie, darnach die theoretische, und von dieser wiederum zuerst die Physik und zuletzt die πρώτη φιλοσοφία abgehandelt, im Wesentlichen nach demselben Princip, nach welchem Plato seine schriftstellerische Darstellung mit der sokratisch-dialektischen Behandlung ethischer Probleme eröffnet und (von den Leges abgesehen) mit der Erörterung der obersten (erkenntnisstheoretischen und metaphysischen) Principien (in Theaet. und Philebus) geschlossen zu haben scheint.

S. 103, Z. 11 v. u. f. h.: Der terminus medius in dem wissenschaftlich werthvollsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Anal. post. II, 2), so wie der Begriff als solcher dem Wesen, und die Bejahung oder Verneinung in dem wahren Urtheil der realen Verbindung oder Trennung entspricht.

S. 105, nach Z. 8 v. u. f. h.: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Arist. handelt Brentano, Freiburg i. Br. 1862.

S. 106, Z. 8 f. h.: A. L. Kym, die Gotteslehre des Arist. und das Christenthum, Zürich 1862, cf. J. P. Romang in: Prot. K.-Z. 1862 No. 42; K. Zell, das Verhältniss der Arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863.

S. 111, Z. 8 f. h.: Hugo Anton, de hom. habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Erf. 1860. Ebd. Z. 9 f. h.: J. Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Arist., Gött. 1863.

S. 156, nach Z. 22 f. h.: Ueber das Judenthum unter dem Einflusse der griech. Bildung vgl. J. M. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten, I, Leipz. 1857, S. 99—108 und 344—361.

S. 169, Z. 14 v. u. l.: dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung st. dessen Uebertritt.

S. 170, Z. 15 l. 205 st. 204.

S. 181, Z. 10 v. u. f. h.: vgl. Harless, das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858.

S. 194, Z. 7 l. XVIII. st. XIII. Ebd. f. h.: und XIX, S. 63—96.

Berichtigungen und Zusätze zu der ersten Abtheilung des zweiten Theils.

S. 4, Z. 2 v. u. f. h.: C. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Litt. der christl. Theologie, Schaffhausen 1861 ff.

S. 5, Z. 7 f. h.: aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post annum Chr. MDCC. in lucem editis continentur.

S. 7, Z. 9 v. u. f. h.: Das Gesetz führt nicht über den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten nach dem Geist und dem Thun des Bösen nach dem Fleisch hinaus; durch Christus aber ist dieser Zwiespalt gehoben und die Ohnmacht des Fleisches überwunden durch den uns innewohnenden Geist (Röm. VII und VIII; VII, 25 möchte *οὐκ* st. *οὖν* zu lesen sein).

S. 9, Z. 5 f. h.: wovon schon der Jakobusbrief zeugt; die altkatholische Kirche schritt zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenem, auch seinerseits gesetzlich normirtem Glauben; im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet sich immer wieder in neuer Form die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik.

S. 10, Z. 5 f. h.: mit Ausnahme vielleicht einzelner Theile des Anfangs und gewiss des ganzen Schlusses (Marc. XVI, 9—20), welcher anstatt der wahrscheinlich ursprünglichen wenigen Schlussworte, die, an Vers 8 sich anschliessend, sich noch in einem Codex (L) erhalten haben, womit ein Exemplar einer alten lateinischen Uebersetzung übereinstimmt: *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*, später angefügt worden ist. Ebd. Z. 16 v. u. f. h.: Schenkel (das Charakterbild Jesu, 2. A., Wiesbaden 1864).

S. 11, Z. 9 v. u. f. h.: wenn anders an dieser Stelle (XIX, 35) der Apostel Johannes und nicht vielmehr ein anderer Zeitgenosse Jesu, nämlich der Verfasser des Johannes-Briefe als Lehrer und Zeuge des Evangelisten gemeint ist. (Toblerr Hypothese, der den dritten Brief von Apollos an Cajus in Korinth gerichtet sein lässt, ist sehr unsicher; Act. XVIII, 25 ist ihrer Entwickelung ungünstig.)

S. 12, Z. 2 v. u. f. h.: Stand dem Verfasser des vierten Evangeliums mit Recht die Thatsache fest, dass Jesus am Freitag und zwar am 14. Nisan, dem Passah-Tage, gestorben sei, und rechnete er dann diesen Tag von Mitternacht zu Mitternacht (statt von Donnerstag Abend bis Freitag Abend), so musste ihm das an die Abendzeit gebundene Passahmahl der Juden fälschlich auf den Freitag Abend fallen, und das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern, das auch nach ihm am Donnerstag Abend stattgefunden hat, für ein der Zeit des Passahmahles um einen Tag vorangegangenes gelten. In Betreff der Zeit des letzten Mahles und des Todes Jesu irrt er nicht, sondern nur in Betreff des Passahmahles. Dieser Irrthum aber, wie immer entstanden, fixirte sich ihm dogmatisch, indem er Jesus als das wahre Passahlamm gleichzeitig mit den Opferthieren sterben sah.

S. 13, Z. 2 f. h.: wiewohl auch Huber a. a. O. S. 8 mit Recht anerkennt, dass das Fundament jener Begriffe in Jesu Leben und Lehre liege, wodurch aber die S. 10 ausgesprochene Zustimmung zu Schellings Satze hinsichtlich des negativen Theiles desselben eine wesentliche Einschränkung erhält.

S. 14, Z. 21 f. h.: Nicht die allegorische Gesetzesdeutung bei festgehaltener Beobachtung des Ritualgesetzes, sondern nur der die Gültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes aufhebende Messiasglaube war die Form, in welcher das mit der Völkerverbindung aufkommende Bedürfniss einer (der Verbreitung der griechischen Bildung analogen) Verbreitung eines seiner nationalen Schranken enthobenen jüdischen Monotheismus seine Befriedigung finden konnte. Der Messias musste (wie besonders der Hebräer-Brief ausführt) über Moses und den die Gesetzgebung vermittelnden Engeln stehen, um nach den Voraussetzungen des Judenthums die für jene geschichtliche Mission erforderliche Autorität zu besitzen; die Heidenchristen aber konnten sich nicht mit der demüthigenden Stellung von Proselyten des Judenthums begnügen, in welche sie jedes (ebjonitische) halbe Festhalten am Judenthum gebracht haben würde.

S. 16, Z. 10 l. 2. Cor. III, 6 st. 3; f. h.: 1. Cor. XI, 25.

S. 24, Z. 21 v. o. l.: Ferd. Chr. Baur. Ebd. Z. 22 v. u. f. h.: vgl. auch Wilh. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860 (darin von der haeretischen Gnosis S. 189—473).

S. 25, Z. 20 v. u. f. h.: Das von Epiphan. haeres. 28 dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) und der auch aus Irenaeus III, 11 hervorgehende Gebrauch des Matthäus-Evangeliums in einer kürzeren, mit dem Marcus-Evangelium grossentheils übereinkommenden Form darf nicht als ein rückschreitendes Judaisiren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus, sondern nur als ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judenthum bei der (durch die Theosophie des Cerinth durchaus erwiesenen) sehr entschiedenen Tendenz zur Ueberschreitung dieser Schranke angesehen werden und als ein Zeugniss der sehr frühen Entstehung dieser Richtung zu einer Zeit, da noch die späteren Evangelienschriften nicht existirten oder mindestens nicht im öffentlichen Gemeindegebrauche waren.

S. 28, Z. 27 f. h.: vgl. Baxmann, die Philosophumena und die Peraten, in Niedner's Zeitschr. f. hist. Th. 1860, II, S. 218 ff.

S. 33, Z. 24 v. u. f. h.: Ueber die Kosmologie Justins und der anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts vgl. Wilh. Möller, die Kosmol. in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 112—188.

S. 35, Z. 12 v. u. f. h.: Gott schuf die Welt aus der vorhandenen Materie (Apol. I, 59 und 67; die Cohort., die 23, 70 die Praeexistenz der Materie negirt, ist nicht von Justin.

S. 37, Z. 9 v. u. f. h.: Die Apologie des Melito von Sardes ist durch Cureton und Renan in syrischer Uebersetzung aufgefunden und von Pitra im Spicilegium Solesmense II, p. XXXVIII—LV herausgegeben worden.

S. 42, Z. 13 l. Gött. 1843. Ebd. Z. 14 f. h.: Kosmologie (Wilh. Möller a. a. O. S. 474—506).

S. 54, Z. 25 f. h.: Herm. Reuter, Clem. Alex. theol. mor. capita sel. comm. acad., Berol. 1853. J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris 1858. Wilh. Möller a. a. O. S. 506—535.

S. 54, Z. 40 f. h.: W. Möller a. a. O. S. 536—560.

S. 60, Z. 34 f. h.: vgl. F. A. Philippi, de Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere, Berol. 1836; Redepenning, Orig. II, S. 130—156, und Baur, das Christenthum in den drei ersten Jahrh. S. 368—395.

Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
von Thales bis auf die Gegenwart.

Zweiter Theil.

Die christliche Zeit.

Zweite Abtheilung.

Die scholastische Periode.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Berlin 1864.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.

(Kochstrasse 69.)

Grundriss

der

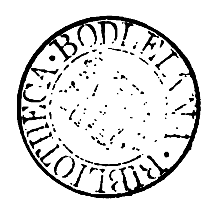
Geschichte der Philosophie

der scholastischen Zeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.





Berlin 1864.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)

Vorwort.

In dem vorliegenden Grundriss der Geschichte der scholastischen Philosophie war eine strengere Absonderung der philosophischen Probleme von den theologischen, als in der Darstellung der patristischen Philosophie, sachgemäss; eine reichlichere Mittheilung von Originalstellen aber war durch die geringere Verbreitung der Quellenschriften geboten. Im Uebrigen sind hier die nämlichen Grundsätze, wie bei den früheren Theilen des Grundrisses, maassgebend gewesen.

Königsberg, im December 1864.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Zweite Periode.

Die scholastische Philosophie.



Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die scholastische Philosophie.

§ 1. Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre und insbesondere die Accommodation der antiken Philosophie an dieselbe. Ihre Perioden sind 1. die beginnende Scholastik oder die noch unvollkommene Accommodation der (aristotelisch-logischen und neuplatonischen) Philosophie an die Kirchenlehre, von Johannes Scotus Erigena bis auf die Amalricaner oder vom neunten bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts; 2. die Blüthezeit der Scholastik oder die vollendete Accommodation der (nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen) Philosophie an das Dogma der Kirche, von Alexander von Hales bis auf Duns Scotus und die Scotisten, oder vom Beginn des dreizehnten bis gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; 3. die Auflösung der Scholastik oder der beginnende Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben, von der Mitte des vierzehnten bis zur Mitte und nach der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts oder von Occam bis zu dem Ausgange des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der classischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung. In ähnlichem Verhältniss steht während dieser Zeit die arabische und jüdische Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Ueber die Scholastik handeln namentlich: Lud. Vives (de causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1555), Lambertus Danaeus (in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580), Ch. Binder (de scholastica theologia, Tüb. 1624), J. Launoy (de varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi, Par. 1653, und de scholis celebr. a Carolo M. et post ipsum instauratis, Par. 1672),

Ad. Tribbechovius (de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giessae 1665), C. E. Bulaeus (hist. universit Parisiensis, Par. 1665—73), Jac. Thomasius (de doctoribus schol., Lips. 1676), Jac. Brucker (hist. crit. philos., t. III, Lips. 1743, p. 709—912), ferner Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. A. in ihren allgem. Gesch. der Philosophie; in neuerer Zeit besonders: A. Jourdain (recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819), Rousselot (études sur la philosophie dans le moyen-âge, Par. 1840—42), Barth. Hauréau (de la philosophie scolastique, 2 voll., Par. 1850), Prantl (Gesch. der Logik im Abendlande, Band II, Leipzig 1861) und W. Kaulich (Gesch. der scholast. Philosophie, 1. Theil: von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1863).

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) oder doch einiger derselben in den von Karl dem Grossen gegründeten Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie bezeichnet wurden, ward demnächst auf Alle übertragen, die sich schulmässig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigten.

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Haeretiker aller Art hatte das kirchliche Dogma sich entfaltet, indem das philosophische Denken der Entwickelung der Kirchenlehre diente, und zwar vor dem Nicäischen Concil der Ausbildung der Grundlehren, nach demselben der Fortbildung derselben zum umfassenden Dogmensystem. Noch Augustin gewann das Neue und Eigenthümliche in seiner Lehre durch den innern und äussern Kampf gegen die Richtung der Manichäer, der Neuplatoniker, der Donatisten und der Pelagianer. Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmencomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisirung und Bewahrheitung derselben vermittelst der entsprechenden Umbildung der antiken Philosophie übrig; hierin lag die Aufgabe der Scholastik. Zwar ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter, da auch schon in der patristischen Zeit allmählich mehr und mehr in dem Maasse, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken der Anordnung und Begründung desselben diente, und andererseits in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen war, sondern eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung erfuhr. Aber diese Relativität hebt den Unterschied der Perioden nicht auf, sondern beweist nur, was sich im Einzelnen bestätigt findet, dass die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophirens bis in die Zeit der Kirchenväter zurückreichen (wie namentlich schon Augustin Epist. 120 u. ö. das scholastische Princip ausgesprochen hat, dass man das, was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet, und überhaupt auch den Weg durch Vernunft zum Glauben nicht ausschliesst), und dass andererseits die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Maasse als Väter der Kirche und Kirchenlehre gelten dürfen (wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen, vgl. Grdr. II[a] S. 18).

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken noch nicht durchaus in dem Verhältniss der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre; insbesondere behauptet Scotus Erigena vielmehr die Identität der wahren Religion mit der wahren Philosophie, als die Unterordnung dieser unter jene, weicht thatsächlich von der Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne

der von ihm angenommenen (dionysisch - neuplatonischen) Philosophie die Kluft zu überbrücken; auch in der nächstfolgenden Zeit wird die Conformität des Denkens mit der Kirchenlehre nur allmählich unter heftigen Kämpfen gewonnen. In der zweiten Periode aber (der Zeit der Herrschaft des Realismus) erscheint die Conformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als fest begründet; ihr gehören die Häupter der Scholastik (namentlich Albert, Thomas und Duns Scotus) an. In der dritten Periode beginnt diese Uebereinstimmung sich wieder aufzulösen, indem (seit dem Wiederaufkommen des Nominalismus) das scholastische Axiom der Vernunftgemässheit der Kirchenlehre wankend wird und ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben hervortritt, der einen Theil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken führt, einen Theil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) zur offenen Parteinahme gegen die Schulvernunft und für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung, wiederum Andere aber zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlasst, und zwar theils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere des neuplatonischen), theils auch durch selbstständige Forschung (Telesius u. A.).

§ 2. Johannes Scotus Erigena, von schottischer Nationalität, aber wahrscheinlich in Irland geboren und erzogen, durch Karl den Kahlen nach Frankreich berufen, schloss sich in seiner Speculation, die er vornehmlich in der Schrift de divisione naturae darlegt, zunächst an Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er in's Lateinische übersetzt hat, wie auch an dessen Commentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer, demnächst auch an die lateinischen, namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, thatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretiren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mysticismus ebensowohl wie des dialektischen Scholasticismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde. Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Erigena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach; der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so dass zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis herab zu den letzten Species mittelst der specifischen Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der unbedingtesten Hypostasirung des Allgemeinen als einer schon vor dem Besonderen realiter

existirenden Wesenheit, also auf der Platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem“ bezeichnet zu werden pflegte. Doch schliesst Scotus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besondern nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scotus den Process der Entfaltung (analysis, resolutio), und stellt demselben zur Seite die Rückkehr zu Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio), die Congregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schliesslich zu der einfachsten Einheit von Allem, die Gott ist, so dass dann Gott Alles und wiederum das All Gott ist. An Dionysius den Areopagiten schliesst sich Johannes Scotus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädicate im symbolischen Sinne beilege, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspreche.

Die Schrift des Johannes Scotus Erigena de divina praedestinatione erschien (nachdem seine Uebersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt worden war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono seculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Paris 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk de divisione naturae gab zuerst Thomas Gale Oxf. 1681 heraus, darnach zunächst C. B. Schlüter Münster 1838, ferner H. J. Floss Par. 1853 (Migne's Patr. vol. 122).

Ueber Johannes Scotus handeln insbesondere: P. Hjort (Johann Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Kopenhagen 1823), Heinrich Schmid (in seiner Schrift: der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178), Fr. Ant. Staudenmaier (Johannes Scotus Erigena, Bd. I, Frankfurt a. M. 1834), St. René Taillandier (Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassb. 1843), Nic. Möller (Joh. Scotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844), Theod. Christlieb (Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena, Gotha 1860), Joh. Huber (Joh. Sc. Erig., ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, München 1861). Vgl. Hauréau, philos. scolastique I, p. 111—130, Wilh. Kaulich, in: Abh. d. böhm. Ges. d. W. XI, 1861, S. 147—198 u. Gesch. d. scholast. Philos. I, S. 65—226, ferner die Vorreden der Editoren, und speciell über die Logik Prantl, G. d. Log. II, S. 20—37.

Johannes, der in den Handschriften bald Scotus, bald Erigena oder Jerugena genannt wird, stammte wahrscheinlich aus Irland (welches damals Scotia major hiess als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind). Gale's Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch, Mackenzie's Deutung auf Aire in Schottland unwahrscheinlich; der Name weist (wie Thomas Moore, history of Ireland I, c. 13 dargethan hat) auf Hibernia (Ἰέρνη) hin. Das Geburtsjahr muss zwischen 800 und 820 fallen. Seine Bildung hat Johannes wahrscheinlich auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische, obschon minder gut als das Lateinische. Von den Schriften alter Philosophen kannte er insbesondere wohl den Timaeus des Plato in der Uebersetzung des Chalcidius, die Schrift de Interpretatione des Aristoteles, die Categ. (?) nebst der Isagoge des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëthius, Cassiodorus, Marcianus Capella, Isidorus und Späterer, ferner die dem Augustin zugeschriebenen Principia dialectices und decem Categ. Karl der Kahle

berief ihn um 843, bald nach seinem Regierungsantritt, an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Uebersetzung der 824 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita. Der Papst Nicolaus I. aber beklagte sich beim Könige, dass Scotus diese Uebersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Censur zugesandt habe, und wollte diesen wegen haeretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Wie es scheint, wurde Johannes Scotus hierauf des Lehramts an der Hochschule enthoben; doch behielt er die Gunst des Königs und blieb in der Nähe desselben. Nach einigen Angaben soll er um 882 durch Alfred den Grossen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury von den Mönchen ermordet worden sein; doch scheint hier eine Verwechselung mit einem andern Johannes stattzufinden. Nach Hauréau (nouvelle biographie générale, tom. XVI.) ist anzunehmen, dass Johannes Scotus schon um 875 in Frankreich gestorben ist.

Während die Kirchenväter zwar an die Autorität des alten und demnächst auch des neuen Testaments sich banden (wobei die oft sehr freie allegorische Deutung sie über eine blosse Abhängigkeit hinaushob), aber zu ihren Vorgängern durchweg sich wesentlich im Verhältniss der Gleichberechtigung fühlten und keine Scheu trugen, die Anschauungen derselben nach ihrer eigenen Einsicht rectificirend umzubilden, unterwirft sich die Scholastik und der Absicht nach bereits Scotus Erigena dem Ansehen der „Väter" nahezu in dem gleichen Maasse, wie dem Schriftworte selbst. Mit dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit muss nach Scotus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. I: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20 (ed. Schlüter): non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heisst es ib. I, 66, über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen lässt. Ib. II, 15: ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 66). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurtheilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten; aber es ist uns gestattet das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16).

Johannes Scotus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion; er stützt sich namentlich darauf, dass die Gemeinschaft des Cultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. prooem.: non alia est philosophia, i. e. sapientiae studium, et alia religio, quum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er fasst die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanctionirten Lehre auf, sondern giebt für den Fall einer Collision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, p. 39. Ib. I, 71: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse

videtur; vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht; über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbstständig argumentirt.

Der Grundgedanke (aber freilich auch der Grundirrthum) des Johannes Scotus ist (wie auch Hauréau, philos. scol. I, S. 130 mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraction mit den Stufen der Existenz.

In der Schrift de divisione naturae geht Johannes Scotus aus von der Eintheilung der φύσις, unter welchem Begriff er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfasst, in vier Species: 1) die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2) die, welche geschaffen wird und schafft, 3) die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4) die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda quae creatur et creat, tertia quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden, die zweite umfasst die in Gott subsistirenden Ideen als die primordiales causas, die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge, die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge. De divis. nat. II, 2: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solum modo intelliguntur: est enim principium omnium quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem pervenient reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nihil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23: jam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeterniter manebunt et manent conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit et omnis creatura obumbrabitur in Deum, videlicet conversa sicut astra sole oriente.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scotus in seine Eintheilung mitaufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die blosse Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntniss überragt; dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, so fern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von dem Höheren und von sich selbst erkannt werde; ferner aber werde auch das bloss noch potentiell Existirende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Saamen) ein Nichtseiendes genannt; viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht

gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei; fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (de div. nat. I, 2 ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz; es ist allein wahrhaft; es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 14: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 12: est igitur principium, medium et finis: principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant, medium autem quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln; doch kann aus dem Sein der Dinge sein Sein, aus ihrer Ordnung, wornach sie sich in Classen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer constanten Bewegung sein Leben erschaut werden; unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 14). Gott ist also Ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu; mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden; jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen *καταφατική* heisst; die verneinende Theologie (*ἀποφατική*) hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges Anderes genannt werden; in Wahrheit ist er über alle diese Prädicate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 16: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis; item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur, *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scotus der natura creatrix non creata die Prädicate *ὑπέρθεος*, *ὑπεραληθής* und *ὑπεραλήθεια*, *ὑπεραιώνιος* und *ὑπεραιωνία*, *ὑπέρσοφος* und *ὑπερσοφία* bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involviren. Ebenso lässt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingetheilt habe (ib. I, 16 ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesammtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt. Diese ersten Gründe aller Einzelobjecte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingebornen Sohne des Vaters; sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluss des heiligen Geistes oder der pflegenden göttlichen Liebe zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden Objecten. Ib. II, 19: spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat, ut in ea quorum causa sunt procederent, fovebat, hoc est divini amoris fotu nutriebat; ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumta est, foventur, ut intima invisibilisque vis, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines, igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus, erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objecte ist, wie Joh. ib. I, 36 mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. Grdr. II[a] S. 72) lehrt, nur Erscheinung;

sie beruht auf der Verflechtung der Accidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntniss überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19: ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine (nihili) significatam crediderim. Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causas oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Creaturen (ib. III, 25). Dieser Hervorgang aber ist ein ewiger. Ib. III, 17 sq.: omnia quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; — videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est, ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus opertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, — et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factus in omnibus. Ausdrücklich sagt Scotus, dass er diese Lehre nicht von der Incarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Condescendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns. Ib. I, 78: se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet. Die Erkenntniss Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (θεοφάνεια, ib. I, 7 ff.).

Da die Gottheit dem Johannes Scotus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern (die er Dialektiker nennt) das Einzelobject als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Accidentelle enthalten sei; alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Specielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Theilen (de divis. nat. I, 27 ff.). Aber eben so wenig ist diese Ansicht mit der ursprünglichen Platonischen identisch (obschon mehrere neuere Forscher die Lehre von der Immanenz oder Inhaerenz des Individuellen in dem Allgemeinen und Ideellen schon dem Plato selbst beilegen), sondern sie beruht auf der (theilweise schon durch die Neuplatoniker vollzogenen) Uebertragung des Aristotelischen Substanzbegriffs auf die Platonische Idee und des Verhältnisses der συμβεβηκότα zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Dass diese gesammte Doctrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Commentator Maximus gezogen sei, sagt Johannes Scotus ausdrücklich, besonders in der Dedication seiner Uebersetzung der Scholien des Maximus zum Gregor von Nazianz; auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Die versuchte Verschmelzung mit den kirchlichen Lehren konnte nicht ohne Inconsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das ὄν, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfasst wird, so kann einestheils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, anderntheils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen, und demgemäss sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der That auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den νοῦς mit den Ideen folgen lässt (und dann als dritte Gottheit die Welt-

seele), und doch muss Johannes Scotus zufolge der athanasianischen Umformung der Logoslehre den Logos (wie auch den heiligen Geist) dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Classe (gleich wie in die dritte. die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scotus der Consequenz seiner Grundanschauung gemäss annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scotus kund, obschon er die meisten Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die drei ersten seiner vier Eintheilungsglieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7) aufgestellten Eintheilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scotus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (de civ. Dei V, 9: causa igitur rerum quae facit nec fit, Deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die Dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form. Vgl. Grdr. II[a] S. 93—95.

Dem Johannes Scotus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjecten oder vielmehr die Einzelobjecte in jenen; der Unterschied dieser (realistischen) Lehrformen von einander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Zum Nominalismus aber konnte sein System Spätere nur in dem Sinne führen, dass es durch die unüberwundenen Widersprüche zur Polemik gegen seine Voraussetzung der substantiellen Existenz der Universalien und zur Auffassung derselben als bloss subjectiver Formen veranlassen mochte; positiv enthält es nicht Keime des Nominalismus. Wenn wirklich in der Notiz, die aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi zuerst Bulaeus in seiner Histor. univers. Paris. I, p. 443 veröffentlicht hat: in dialectica hi potentes exstiterunt sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis, hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau, philos. scol. I, S. 174 f. und Prantl, Gesch. der Log. II, S. 76 f.), Johannes Scotus unter dem Joannes zu verstehen ist (mit Hauréau und Prantl; Andere verstehen einen Arzt Johann zu Chartres), so muss dieselbe auf einem Missverständniss beruhen. Dieses konnte sich an seine Behauptung (de divis. nat. I, 16 ff.) knüpfen, dass alle affirmativen Prädicate des göttlichen Wesens nur Namen von symbolischer Gültigkeit seien und nicht reale Momente desselben ausdrücken (ib. I, 78: nominabiliter sive verbaliter, non tamen proprie sed translative), wogegen doch im Uebrigen Scotus die reale Gültigkeit der in Worten sich vollziehenden Erkenntniss anerkennt (ib. I, 16: quod in nominibus cognoscimus, necessarium, ut de his rebus quae ab iis significantur, cognoscamus), oder auch an seine Geringachtung der Grammatik und Rhetorik, die als Zweige oder Hülfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge gehen und ihm daher nicht für eigentliche Wissenschaften gelten. De divis. nat. V, 4: matri artium, quae est dialectica, semper adhaerent; sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat. Die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, coordinirt er (de div. nat. III, 30) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntniss (quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädicamente) zu, die er aber keineswegs für bloss subjective Gebilde, sondern für

die Bezeichnungen der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 16: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut ajunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; — illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I, 29: dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ib. I, 46: dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. V, 4: ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist theils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, theils der Versuch bemerkenswerth, unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe dieselben zu subsumiren, ferner die Reduction der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophirens erörtert Johannes Scotus nicht ausführlich; als das Wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Principielle (de praed. prooem.), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Creatur. Praef. ad amb. S. Max.: divina in omnia processio ἀναλυτική dicitur, reversio vero θέωσις, i. e. deificatio.

In dem Streite über die Praedestination erklärte sich Johannes Scotus gegen Gottschalk's Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniss, und für die Annahme der ersteren allein. In den Streitigkeiten über die Eucharistie betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch mögen diese specifisch-theologischen Verhandlungen hier unerörtert bleiben.

§ 3. Die von Johannes Scotus bekämpfte Ansicht der auf Schriften des Aristoteles und des Boëthius, wie auch des Augustinus und Pseudo-Augustinus, fussenden, von ihm sogenannten Dialektiker, dass das Individuum Substanz im vollsten Sinne sei, die Species und Genera aber Substanzen im secundären Sinne, dass die generellen und specifischen Charaktere von der individuellen Substanz zu praediciren seien und dass ausserdem die unwesentlichen Merkmale oder Accidentien ihr inhaeriren, fand unter den Scholastikern während und nach der Zeit des Johannes Scotus zahlreiche Anhänger, die zum Theil in ausdrücklichem Gegensatz gegen seine neuplatonische Theorie dieselbe vertraten, während Andere vielmehr dem Allgemeinen die wahre Substanzialität zuerkannten. Bei einem Theile der

Dialektiker tauchte der Zweifel auf, ob, da das Generelle sich von dem Individuellen aussagen lasse, die Gattung für etwas Sachliches (Reales) gelten dürfe, indem es nicht anzugehen scheine, dass eine Sache als Prädicat von einer andern Sache ausgesagt werde; dieser Zweifel führte zu der Behauptung, dass die Genera nur als Worte (voces) anzusehen seien. Die Entwicklung dieser Lehren knüpfte sich insbesondere an des Porphyrius Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird; man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substanzielle Existenz haben oder bloss in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substanziell existiren, Körper oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objecten gesondert oder nur in und an diesen existiren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem Platonischen oder pseudo-platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab; aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, dass sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, um so mehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen musste. Die (Platonische oder doch von Aristoteles dem Plato zugeschriebene) Ansicht, dass die Universalien eine von den Einzelobjecten gesonderte, selbstständige Existenz haben und vor diesen (sei es bloss dem Range und dem Causalverhältniss oder auch der Zeit nach) existiren, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: universalia ante rem. Die (Aristotelische) Ansicht, dass die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemässigte Realismus, für den die Formel gilt: universalia in re. Der Nominalismus ist die Lehre, dass nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber bloss subjective Zusammenfassungen des Aehnlichen seien, die mittelst des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen werden, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objecte denken, und mittelst des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objecte sämmtlich be-

zeichnen: der Nominalismus ist, sofern er die Subjectivität des Begriffs betont, Conceptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: universalia post rem. Diese sämmtlichen Hauptrichtungen finden sich schon, theils keimartig, theils in einer gewissen Entwicklung, im neunten und zehnten Jahrhundert vor; aber die vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die gegenseitige Bekämpfung derselben, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modificationen und Combinationen gehört der Folgezeit an.

Ueber den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln unter Andern: Jac. Thomasius (oratio de secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683—86), Ch. Meiners (de nominalium ac realium initiis, in: Comm. soc. Gott. XII, class. hist.), L. F. O. Baumgarten - Crusius (progr. de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821), F. Exner (über Nominalismus und Realismus, Prag 1842), H. O. Köhler (Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmat. Systeme des Mittelalters, Gotha 1858); vgl. die oben angeführten Schriften über die Philosophie der Scholastiker.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdains Untersuchungen über die Phys. und Metaph. namentlich Cousin, Hauréau und Prantl nachgewiesen haben) bis fast gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts von logischen Schriften der Alten ausschliesslich folgende bekannt: Marcianus Capella, Augustin, Pseudo-Augustin, Cassiodorus, Boëth. ad Porphyr. a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Arist. categ., ad Arist. de interpret., ad Cic. top., introd. ad categoric. syll., de syllog. categorico, de syll. hypothetico, de divisione, de definitione, de differ. top. Es fehlte die Kenntniss der beiden Analytica, der Topik und der soph. Elench. des Aristoteles. Von den sämmtlichen Schriften des Plato besass man wohl nur einen Theil des Timaeus in der Uebersetzung des Chalcidius; im Uebrigen waren seine Lehren nur mittelbar, insbesondere durch Stellen des Augustin, jener Zeit bekannt. Die Kenntniss der Analyt. und Top. des Aristoteles verbreitete sich allmählich seit 1128, die der metaph. und phys. Schriften um 1200.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius, an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich geknüpft hat, lautet in der Uebersetzung des Boëthius, in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Victor Cousin hat (ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. LVI) nach dem Vorgange Tennemanns und Anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht.

Im Unterschied von dem Neuplatonismus des Joh. Scotus hält namentlich die Schule des Hrabanus Maurus an dem aristotelisch-boëthianischen Standpunkte fest. Vgl. ausser Schwarz und Prantl (Grdr. II[a] S. 88) F. Kunstmann (Mainz 1841).

Eric (Heiricus) von Auxerre, der in Fulda auf der von Alcuins Schüler Hrabanus gestifteten Schule unter der Leitung des Haimon (gleichfalls eines Schülers des Alcuin) studirte, dann auch noch zu Ferrières ausgebildet, in Auxerre eine Schule eröffnete, hat u. a. Glossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae als Marginalnoten in sein Exemplar geschrieben, die Cousin und Hauréau aufgefunden und veröffentlicht haben. Die Darstellung ist klar und leicht; der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Einerseits sagt Heiricus (bei Hauréau, philos. scol. S. 142) mit Aristoteles und Boëthius: rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant, und erklärt (nach Arist. de interpr. 1) res und intellectus für naturalia, die voces aber und vollends die litterae für conventionell (secundum positionem hominum); andererseits aber setzt er nicht das Allgemeine in unseren Begriffen zu einer realen Allgemeinheit in Beziehung, sondern äussert sich vielmehr nach der Weise des Nominalismus (bei Hauréau, philos. scol. S. 141): sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabila, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet; sed quia haec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia, alter factus est gradus angustior, ita constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum jam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia. — Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge. Heiricus bei Hauréau, ph. sc. S. 139: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. — In demselben Codex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die Boëthianische Uebersetzung der Aristotelischen Schrift de interpr., Augustin. de dialectica, und die Boëthianische Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius. In den Glossen zu der letzteren Schrift werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemässigten (aristotelischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den genera et species wird (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard, S. LXXXII) das vere esse oder vere subsistere vindicirt; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen subsistirend; dieses sei als Einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefasst, sei der Gegenstand des Gedankens. Das genus wird (conceptualistisch) erklärt als cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. Diese commentirenden Glossen sind einschliesslich der Angabe über Plato: sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus Boëth. in Porphyr. a se translatum, insbesondere aus der von Hauréau ph. sc. I. S. 95 ff. citirten Stelle.

Des Heiricus Schüler Remigius von Auxerre, der seit 882 in Rheims und später in Paris grammatischen, musikalischen und dialektischen Unterricht ertheilte, wo er namentlich auch Otto von Clugny zum Schüler hatte, bekundet in einem (grossentheils aus dem Commentar des Johannes Scotus zu demselben Autor entnommenen) Commentar zum Marcianus Capella (woraus Hauréau, phil. scol. I. S. 144 ff. und Notices et extraits de manuscripts t. XX, p. II, Mittheilungen macht) eine mehr realistische Tendenz, lehrt auch platonisirend, dass das Specielle und Individuelle durch Participation am Allgemeinen bestehe, ohne jedoch den boëthianisch-aristote-

lischen Standpunkt der Immanenz aufzugeben. Er erklärt das Genus für die Complexion vieler Species (genus est complexio, id est allectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum); dass dies nicht von bloss subjectiver Zusammenfassung, sondern von einer objectiven Einheit zu verstehen sei, geht aus der Definition der forma oder species als eines substanziellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substanziellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von Früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Accidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existiren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe dahin, dass die Accidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, dass z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, dass sie aber in Folge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe, und durch das Lernen zum Bewusstsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Remig. bei Hauréau, notices et extraits de manuscr. XX, II, S. 20).

Von den dialektischen Schriften aus dem neunten Jahrhundert kommt hier noch ein von Cousin aufgefundener und (in: Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) veröffentlichter Commentar: super Porphyrium in Betracht, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau auf Grund handschriftlicher Tradition den Rhabanus Maurus halten, der aber wohl richtiger (mit Prantl, dem auch Kaulich folgt) einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben wird. Die Logik wird dort eingetheilt (nicht, wie von Hrabanus selbst de universo XV, 1, ed. Colvener, Col. 1627 in Dialektik und Rhetorik, sondern, was durch die Ansicht des Johannes Scotus von dem Verhältniss der Grammatik und Rhetorik zu der Dialektik bedingt sein kann) in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (bei Cousin a. a. O. S. 613): intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem. Es wird die Meinung Einiger erörtert, Porphyr habe nicht de quinque rebus, sondern de quinque vocibus in seiner Isagoge handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem genus gebe: genus est quod praedicatur: denn eine Sache könne nicht Prädicat sein. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur: si res dicitur, res enunciatur, si res enunciatur, res profertur; sed res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, dass ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise de vocibus zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëthius: de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, dass genus auch real genommen werden könne, denn Boëthius sage, die Eintheilung desselben müsse der Natur gemäss sein. Das genus wird erklärt als substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. In dem Ausspruch des Boëthius: alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur, wird die Meinung gefunden: quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil aliud esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam. Diese Abhandlung zeigt, wie in der damaligen Zeit noch ziemlich friedlich und unentwickelt die Keime der verschiedenartigen Doctrinen nebeneinander bestanden.

Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und eilften Jahrhunderts, jedoch bis gegen das Ende des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. In Fulda lehrte um die Mitte des zehnten Jahrhunderts Poppo hauptsächlich auf der Grundlage des Boëthius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war; er soll auch die Schrift de consolatione commentirt haben. Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg commentirte die Kategorien des Aristoteles. Eine rege Schulthätigkeit entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Hrabanus zu Fulda begründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die Aristotelischen Schriften Categoriae und de interpretat., des Boëthius Consol. philos. und des Marcian. Capella de nuptiis Philologiae et Mercurii (wie auch die Psalmen) in's Deutsche übersetzt und Abhandlungen von den Theilen der Denkkunst, von den Vernunftschlüssen, von der Redekunst und von der Musik verfasst (hrsg. von Graff, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinr. Hattemer, in: Denkmahle des Mittelalters, 3 Bde., St. Gallen 1818—49).

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Otto von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter strengere Regel gebracht worden war, darnach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus, der nachmalige Papst Sylvester II. (gest. 1003). Vgl. über ihn C. F. Hock, Wien 1837, Max Büdinger, Cassel 1851, G. Friedlein, Erlangen 1861. Von seinen Schriften handelt die eine über das Abendmahl, die andere über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch (de rationali et ratione uti, gedruckt bei Pez, thes. anecd. I, 2, S. 146 ff.); ausserdem hat Cousin (ouvrages inédits d'Abélard, S. 644 f.) einiges Mathematische veröffentlicht. Das Vernünftige ist theils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerson auch die platonischen Ideen rechnet), theils ein in der Zeit Lebendes; jenes bethätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter; bei jenem ist die Potenzialität untrennbar von der Actualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem aber gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauchs zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur, bei den Vernunftwesen der ersten Classe allgemein, bei denen der zweiten aber nur particular; Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urtheil könne auch im particularen Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit, die er zu Anfang in dem Satze: rationale ratione utitur, aufgezeigt hat, dass nämlich die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädicat müsse allgemeiner, als das Subject, sein. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Object geht.

Zu den Schülern Gerbert's gehört Fulbert, der im Jahr 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1007—1029 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, sich von trüglichen Neuerungen fern zu halten und nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen. Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche hervorzutreten, wesshalb nun von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani (vgl. Vogel, Jen. 1856), der Apologet mönchischen

Lebens und mönchischer Ascese, sagt um 1050 (opera ed. Cajetan., Par. 1743, III, p. 312): quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret. In gleichem Sinne beklagt sich um jene Zeit der Mönch Othlo (gest. in Regensburg um 1083) in seiner Schrift de tribus quaest. (bei Pez, thes. anecd. III, 2, S. 144), es gebe Dialektiker, die dies so exclusiv seien, dass sie selbst die Aussprüche der h. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëthius, als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten. Ein Collisionsfall lag vor in der Boëthianischen Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Puncte bald nachher (durch Roscellin) zum Ausbruch gelangen.

Ein Schüler Fulberts war Berengar von Tours (999—1088), dessen dialektischer Eifer grösser war, als sein Respect vor der kirchlichen Autorität. An seinem rationalisirenden Standpunct in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Conflict mit dem orthodoxen Dialektiker Lanfranc (geb. zu Pavia um 1005, zuerst zu Bologna zum Juristen gebildet, darnach Mönch und Scholastiker im Kloster zu Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, gest. 1089; opp. ed. d'Achery, Paris 1648; ed. Giles, Oxon. 1854), welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urtheil der Kirche Berengar unterlag. Die Meinung des Berengar, die derselbe in seiner Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum (ed. A. F. und F. Th. Vischer, Berl. 1844) vertheidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefasst: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Aenderung der Substanz ohne entsprechende Aenderung der Accidentien. Seine Gegner beschränken die Autorität theils der Sinne, theils der dialektischen Argumente, worauf er sich bei seiner Bekämpfung der Substanzumwandlung stützte. Doch gehen wir hier auf diese Frage um ihres specifisch-theologischen Charakters willen nicht näher ein. Vgl. Lessing, Ber. Turonensis, Braunschw. 1770; Städlin, Lpz. 1814 u. A. Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Scotus Erigena äusserte dieser Streit eine üble Rückwirkung: denn da Berengar in der Abendmahlslehre sich an dessen Buch de eucharistia grossentheils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften desselben überhaupt verboten. Eine fernere Folge war, dass man jetzt die Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes durch die Vernunft zu urgiren begann.

Wahrscheinlich ist von Lanfranc und nicht erst von seinem Schüler Anselmus die Schrift verfasst: Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens (früher unter Anselms Werken gedruckt, doch auch bezweifelt, von Giles auf Grund mehrerer Handschriften dem Lanfranc vindicirt und in die Ausgabe seiner Schriften aufgenommen), womit der gesammte Inhalt der damaligen Dogmatik echt scholastisch in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur dogmatischen Ausführung und Fixirung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt wird (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien etc.).

Der Abt Wilhelm von Hirschau (1026—1091), dessen Schrift: philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres auch auf arabischen Quellen (durch Vermittelung Constantins des Karthagers) beruht, hat auf die Weisheit, die sich in der Verbindung der Elemente der Welt bekunde, einen Beweis für die Existenz

Gottes als des Schöpfers und Lenkers der Welt gebaut, wie es scheint, kurz vor Anselms Aufstellung des ontologischen Argumentes. Vgl. Prantl, über Wilhelm von Hirschau, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl., 1861, S. 1—21, und Gesch. der Log. II, S. 83 f.

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, wendet sich, vor der Gefährlichkeit und Leerheit der Dialektik warnend, der Unmittelbarkeit des Glaubens zu, der nicht contra rationem sei. Er definirt den Glauben als voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta (tract. theol. c. 1 ff. in: opera ed. Beaugendre, p. 1010). Gott wollte nicht ganz begriffen werden, damit dem Glauben sein Verdienst bleibe, aber auch nicht ganz unerkannt bleiben, damit der Unglaube keine Entschuldigung habe. Für die Existenz Gottes sucht Hildebert einen Beweis zu führen, indem er aus dem Gewordensein unserer selbst, wie alles Endlichen, auf einen ewigen Urheber schliesst. Mit der skeptischen Geringachtung der Dialektik verbindet sich bei Hildebert ein mystischer Zug. Gott ist ihm im Verhältniss zur Welt: super totus praesidendo, subter totus sustinendo, extra totus complectendo, intra totus implendo. In seiner philos. moralis schliesst sich Hildebert an Cicero und Seneca an. Bernhard von Clairvaux nennt den Hildebert „tantam ecclesiae columnam".

§ 4. Als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Realismus trat der Nominalismus erst in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts hervor, indem ein Theil der Scholastiker die Ansicht, dass die Logik es mit dem richtigen Wortgebrauch zu thun habe und die Genera und Species nur (subjective) Zusammenfassungen der durch den gleichen Namen bezeichneten Individuen seien, dem Aristoteles zuschrieb und die Deutung bekämpfte, die den Universalien eine reale Existenz vindicirte. Diese Nominalisten wurden zuweilen als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der althergebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten. Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscellinus, Canonicus zu Compiègne, der durch seine Anwendung der nominalistischen Doctrin auf das Trinitätsdogma grossen Anstoss erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus veranlasste. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirklichkeit nur Individuen existiren, so sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der That drei Götter, und nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloss die Personen, aber nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Roscellin, der diese Consequenz offen aussprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum Widerruf dieser anstössigen Aussage über die Gottheit verurtheilt, scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war, auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe erlosch in der nächstfolgenden Zeit nicht gänzlich, doch wagten

Wenige, sich offen zu ihm zu bekennen; erst im vierzehnten Jahrhundert wurde er auf's Neue, insbesondere durch Wilhelm von Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscellins Zeitgenossen war sein einflussreichster Gegner Anselm von Canterbury. Die realistische Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Champeaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich, oder, wie er später durch Abälard zu sagen veranlasst wurde, auf individuelle (oder indifferente) Weise inhäriren liess; auch Abälard, der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte entschieden den Nominalismus seines früheren Lehrers Roscellin.

Einen Brief des Roscellin an Abälard hat in jüngster Zeit J. A. Schmeller aus einer Münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. der philos.-philol. Classe der k. bayr. Akad. der Wiss. V, 3, S. 189 ff. veröffentlicht und darnach auch Cousin der neuen Gesammtausgabe von Abälards Werken beigefügt. Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius (de vita et haeresi Roscellini, Erl. 1756 und in G. E. Waldau's thesaurus bio- et bibliographicus, Chemnit. 1792) ist veraltet. Die theologischen Consequenzen der zur Zeit Roscellins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté (le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris 1842).

Häufig wird Roscellin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (de gestis Frederici I., lib. I) von Roscellin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Auch Anselm, Abélard, Johann von Salisbury und Vincent von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscellin von Caramuel Lobkowitz in der Schrift Bernardus triumphans genannt: nominalium sectae non autor, sed auctor, und in der schon oben (bei Johannes Scotus S. 9) citirten Notiz wird ein (wohl erst um 1050 lebender) Johannes (nicht Erigena, noch auch Johann der Sachse, der um 844 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Althenay starb) als sein Vorgänger und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt. Der Abt Hermann zu Tournay in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet, um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele Andere; diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet, der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe. Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit, als nach der Darstellung des Boëthius und der anderen Alten deuten. Schwerlich hatte sich in so kurzer Zeit die Schule des Roscellin bereits so sehr ausgebreitet; der Parteigegensatz muss schon früher sich entwickelt haben. Darnach ist die Nachricht (Aventin. Annal. Boior. VI.), Roscellin, der Bretagner, sei novi lycei conditor, und durch ihn ein novum genus Aristotelicorum oder Peripateticorum aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, dass er der einflussreichste Vertreter der sententia vocum war.

Roscellinus (oder Rucelinus) geboren in Armorica (also in der Niederbretagne), studirte in Soissons und Rheims, lebte eine Zeitlang (um 1089) als Canonicus in Compiègne und später in Besançon, docirte auch in Tours und in Locmenach (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern

befand. Im Jahr 1092 nöthigte ihn das Concil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfasst, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch besitzen wir noch einen wahrscheinlich von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im Uebrigen sind wir für die Ermittlung seiner Ansicht auf die, wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner angewiesen. Doch ist uns auch noch eine gewisse Controlle möglich durch die Vergleichung mit nominalistischen Aeusserungen Früherer, welche uns mehrfach den befriedigendsten Commentar liefert.

Anselm sagt (de fide trin. c. 2): illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam; er wirft diesen „Häretikern der Dialektik" vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, dass sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermöge. So wenig der Ausdruck „flatus vocis" von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewiss muss er doch seinen Anknüpfungspunct in deren eigener Ausdrucksweise haben, er erinnert an die oben angeführte Stelle in dem Commentar des Pseudo-Hrabanus super Porphyrium: res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, dass das genus, weil es der Boëthianischen Definition gemäss als Prädicat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, dass Roscellin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subject zu unterscheiden wisse, beweist, dass Roscellin mit der oben angeführten Doctrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixerit nigrum et album absolute, ... per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identificirung der Abstraction (ἀφαίρεσις) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbstständigen Bestandes des Abstrahirten (χωρισμός), Anselm aber, der in dieser Identificirung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpuncte aus mit dem χωρισμὸς zugleich die Fähigkeit der ἀφαίρεσις ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner bedingenden (freilich von diesen selbst wohl nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargethan zu haben.

Anselm sagt ferner (de fide trin. c. 2): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes (relationes)? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpuncte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesammtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesammtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschliesslich das Individuum.

In der Consequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Complex mehrerer Individuen für eine bloss subjective Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Theilen in dem Individuum für eine bloss subjective Zerlegung zu erklären. Dass Roscellin auch diese Consequenz gezogen hat, geht aus den Angaben

des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscellin an den Bischof von Paris: hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus quum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Id. de divis. et defin. p. 472 ed. Cousin: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, dass doch die Wand ein Theil des Hauses sei, habe Roscellin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müsste die Wand als Theil des Ganzen ein Theil der Theile, woraus es bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Theil ihrer selbst. So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscellins in der vorliegenden ungeschickten (vielleicht auch nicht vollkommen treu überlieferten) Fassung ist, so lässt sich doch der auf nominalistischem Standpuncte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, dass die Beziehung des Theils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjectiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich, auf sich selbst bezogen, existire, folglich nichts als Theil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existire, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Theil, folglich Theil seiner selbst, sein müsste. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunct selbst (da sich die objective Realität von Beziehungen mindestens mit eben so vollem Rechte annehmen, wie bestreiten lässt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Consequenz aber, die auf das Verzehren eines Theils des Wortes Bratfisch geht, trifft um so weniger zu, da bei dem Verzehren eine factische Zerlegung eintritt und Roscellin doch nur die objectiv-reale Gültigkeit der von uns bloss denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscellin als Substanz nicht Theil; der Theil aber ist als Theil nicht Substanz, sondern Resultat der subjectiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede. Bei vielen uns unentbehrlichen Theilungen (z. B. des Zeitlichen nach Jahrhunderten, des räumlich Ausgedehnten nach den üblichen Maasseinheiten, des Kreises nach Graden etc.), denen wir oft in naiver Weise eine objective Bedeutung beizumessen geneigt sind, ist Roscellins Bemerkung unzweifelhaft zutreffend.

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscellins, obgleich consequenter durchgeführt, als von Früheren geschehen war, doch keine besonders grosse Beachtung gefunden und nicht seinen Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht die damit verknüpfte tritheistische Deutung der Trinitätslehre allgemeines Aufsehn erregt hätte. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Othlo beklagt (s. oben S. 16), so hält auch Roscellin an der Boëthianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest; er giebt nicht zu, dass, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne, als sonst, zu nehmen seien und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin Ab. opp. II, S. 798); er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, quo ait, quod nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. S. 799); er fragt, warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt Anselms Angabe zusammen Epist. II, 41: Roscellinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una

sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3: tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscellin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen una res seien, würde folgen, dass mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscellin erklärt haben (nach Anselm Ep. II, 41): tres deos vere posse dici, si usus admitteret (welche Aeusserung übrigens, mit gewissen Stellen Gregors von Nyssa und anderer griechischer Kirchenväter und selbst mit dem milden Urtheil Augustins über das Eine, den νοῦς und die Weltseele als die drei Hauptgötter der Neuplatoniker verglichen, nicht in dem Grade als häretisch und vom gemeinen Glauben abweichend erscheint, wie wenn Augustins und Anderer strengerer Monotheismus, der in manchen Wendungen dem sabellianistischen Modalismus sich annähert und nur vermöge der Unverträglichkeit der kirchlichen Incarnationslehre mit demselben darüber hinausgeht, als Maasstab angelegt wird). Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Uebrigens konnte Roscellin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und vertheidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scotus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstossen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbstständig Existirenden versteht, in welcher es als Uebersetzung des griechischen Wortes ὑπόστασις gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (τρεῖς ὑποστάσεις) von den drei Personen gebraucht wird; er verstiess freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, die substantia stets als Uebersetzung des griechischen Wortes οὐσία nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so constanter sein musste, da auch οὐσία die gleiche Doppelbedeutung, wie substantia, hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (ph. sc. I, S. 189 f.) irrthümlicherweise die Lehre des Roscellin gleichsetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Princips den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schliesst: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun giebt es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott; also giebt es in der Gottheit nicht drei Personen (sondern nur drei Daseinsformen). Roscellin aber schliesst: drei Personen sind drei göttliche Wesen; nun giebt es drei göttliche Personen; also giebt es drei göttliche Wesen. Roscellin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber verwerfliche Consequenz der athanasianischen Doctrin bezeichneten, während die Vertheidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, dass jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Consequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus andererseits unterscheidet sich Roscellins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der Berengar'schen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscellin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mittheilung der Roscellinschen Ansicht und Bitte um ein Urtheil wandte; dies gab dem Anselm den Anlass zur Bekämpfung des Roscellin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studirte unter Manegold von Lutenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuarensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon, endlich auch unter Roscellin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen (obschon in re, dem Individuum imma-

nent) behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet; er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, die er 1108 verliess, um sich als Chorherr in die Abtei zu St. Victor zurückzuziehen; doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—21 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Schriften theologischen Inhalts (de eucharistia und de origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt) sind erhalten und (von Mabillon und Martène) edirt; über philosophische Probleme existiren einige Manuscripte; hauptsächlich sind wir auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann müsste die nämliche Substanz verschiedene Accidentien erhalten, die mit einander unverträglich seien, insbesondere müsste (wie dies in der Schrift de gener. et spec. vermuthlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das Nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Plato, so muss Plato auch Sokrates sein und Sokrates ausser an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Plato befinden. Darauf hin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, dass er statt essentialiter sagte: individualiter, also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modification (nach anderer Lesart: indifferenter, unterschiedslos) in einem jeden der Individuen existiren liess. Wie übrigens das Problem der Trinität zu jener realistischen Ansicht hinführte und seinerseits durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (sentent. I, 3) einen „Dialektiker" von jener Richtung sagen lässt: species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, ejus vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia. Hauréau (philos. scol. I, S. 227) hat mit Recht diese Stelle zur Erläuterung der Ansicht des Wilhelm von Champeaux citirt.

§ 5. Anselmus, geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont), trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben, und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Principien des Papstes Gregor VII. verwaltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maasse wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, dass der im Voraus bereits als Dogma feststehende (und nicht, wie bei den Vätern, mit dem philosophisch-theologischen Denken und durch dasselbe sich erst gestaltende) Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe, und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend

einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanctionirte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium“ von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur Deus homo?“ entwickelte christologische Satisfactionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition gemäss, das Grösste, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserm Intellect, da wir die Gottesvorstellung haben und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das Grösste schlechthin, bezeichnet wird. Das Grösste aber kann nicht bloss im Intellect sein, denn dann liesse sich ein Anderes, Grösseres denken, welches ausserdem auch noch in der äusseren Wirklichkeit wäre. Also muss das Grösste im Intellect und zugleich auch in der äusseren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloss von uns gedacht, sondern er existirt auch wirklich. Dass dieses Argument ein Fehlschluss sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier; gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus“ zu retten. Nach Anselms kirchlich gewordener Satisfactionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muss daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden; sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen Alle der ewigen Verdammniss, was der göttlichen Güte widerstreiten würde; eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte, als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugthuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von Seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte; nur als ein von Adam stammender (jedoch sündlos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also musste die zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugthuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Theil derselben zur Seligkeit zu führen.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebend. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Par. 1675, dann ebend. 1721 und Venet. 1744 herausgegeben worden und in neuerer Zeit in der J. P. Migne'schen Sammlung, Paris 1852.

Die Schrift: Cur Deus homo? hat neuerdings Hugo Laemmer, Berlin 1857, herausgegeben. Das Monologium und Proslogium nebst den zugehörigen Schriften: Gaunilonis liber pro insipiente und Ans. liber apologeticus hat Carl Haas edirt als 1. Theil der Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta, Tüb. 1863. Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (de vita S. Anselmi ed. G. Henschen in Act. sanctorum t. X, p. 866 sqq. und Gerberon bei seiner Ausgabe der Werke Anselms); hieraus haben auch Joh. von Salisbury und Andere geschöpft. Von Neueren handeln über Anselm namentlich Möhler in der Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1827 u. 28, wieder abgedr. in den ges. Schriften, hrsg. von Döllinger, Regensburg 1839, Bd. I, S. 32 ff., G. F. Franck, Tübingen 1842, und Rud. Hasse, Leipz. 1843—52; vgl. Charles Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte spirit. avec le pouv. temporel, Paris 1854, und Anselm von Canterbury als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit des 11. Jahrh., in G. Philipps und G. Görres hist.-polit. Bl. für das kath. Deutschland, Bd. 42, 1858. Ueber die Anselm'sche Satisfactionstheorie handelt insbesondere C. Schwarz (diss. de satisf. Chr. ab Ans. Cant. exposita, Gryph. 1841); vgl. Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre und Andere.

Anselm fordert die unbedingteste Unterwürfigkeit unter die Autorität der Kirche in dem Maasse, dass, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher er angehört, zu charakterisiren wäre, dieselbe nicht als die Zeit der noch unvollkommenen Accommodation der Philosophie an die Theologie, sondern als die der strengsten Subordination bezeichnet werden müsste (u. A. mit Cousin, der in seinem Cours de l'histoire de la philosophie, neuvième leçon, in: Oeuvres I, Bruxelles 1840, S. 190 die erste Periode als subordination absolue de la philosophie à la théologie bestimmt, die zweite als alliance, die dritte als commencement d'une séparation). Aber theils ist der Charakter des Anselmschen Philosophirens nicht der der gesammten Periode, da bei andern hervorragenden Denkern sich abweichende Richtungen geltend machen, gegen welche die strenge Kirchlichkeit sich erst den Sieg erkämpfen muss, theils ist die Absicht der vollsten Unterwerfung noch in weitem Abstande von jener durchgeführten Gestaltung der Philosophie in allen ihren Theilen zum Werkzeuge der Kirche, wie wir solche in der nächstfolgenden Periode namentlich bei Thomas und seinen Schülern finden.

Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dass die Erkenntniss auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntniss ruhen müsse. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (de vera rel. c. 24, 45; de util. cred. 9; de ord. II, 9) geschöpft, aber geschärft, sofern Augustin (de vera rel. a. a. O.; Epist. 120 ad Consent. § 3), so entschieden er bei den Manichäern die einseitige Basirung des Glaubens auf das Wissen bekämpft, doch auch diesen Weg mit und neben dem andern gelten lässt und eine wechselseitige Förderung von Glauben und Wissen annimmt. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (de fide trin. 3). Die Erkenntniss ist das Höhere; der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maasse der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2: wie die rechte Ordnung erfordert, dass wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit (negligentia) zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen. Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, dass, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt und das Verständniss ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urtheil über den Werth und die Wahrheit des Ueberlieferten

zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserm Verhältniss zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntniss nicht zu höherer Gewissheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; viel weniger aber noch darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (de fide trinit. c. 1 u. 2). In dem Briefe, den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Concil mitgab, welches gegen Roscellin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere, und giebt — mit grösserer Consequenz als Humanität — den Rath, mit Roscellin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, dass der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscellin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das Letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Ueberzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift de fide trinitatis zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21 bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumiren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica; warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, dass die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, dass kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz; wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjectivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud); wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Species gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu thun hat (wie Anselm mit Boëthius annimmt, der in seinem Commentar zu den Kategorien sagt: non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur), so muss der Dialektiker sich an die

Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem; denn die direct bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum appellationem wird der Mensch mitbezeichnet. — Diese Abhandlung zeigt, dass auch Anselm trotz seines „Realismus" die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und dass er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die species und das genus aber für die Substanz im secundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate lässt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urtheils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhangen; die res enunciata sei die causa veritatis für das Urtheil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst. Von der Wahrheit des Urtheils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Thuns und überhaupt des Seins, und macht dann platonisirend nach Augustin den Schluss von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, participiren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntniss; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott.

In dem (um 1070 schon vor dem Dial. de verit. verfassten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, dass die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloss eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im Wesentlichen dem Augustin (de lib. arb. II, 3—15; de vera rel. 54 ff.; de trin. VIII, 3, s. Grundr. II[a] S. 81; vgl. Boëth. de consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es giebt viele Güter, die wir theils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), theils an sich um ihrer innern Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut, und setzen daher, gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei und woran sie ihren Maassstab haben; alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut zur nothwendigen Voraussetzung; dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1). Desgleichen ist jedes Grosse oder Hohe nur vergleichsweise gross oder hoch; es muss also ein absolut Grosses oder Hohes geben und dieses ist Gott (c. 2). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, und dieses ist Gott (c. 3). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht der Art sein, dass sie in's Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also muss es mindestens Ein Wesen geben, welches keins mehr über sich hat. Aber es giebt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Antheil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein; wenn sie daran Antheil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste; wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr nothwendig auch einheitlich. Das einheitliche höchste Wesen aber ist Gott (c. 4). Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6), das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7 ff.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per ejusdem servatricem praesentiam (c. 13; vgl. Augustin. de civ. Dei XII, 25 u. ö., wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefasst und die Ansicht entwickelt wird, dass die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde). Jedes Einzelne, welches gerecht

ist, ist dies nur durch Participation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit participirendes Object, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder andern Wesensbestimmung (proprietas) identisch (c. 17); sie alle involviren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.). Gott hat alle Dinge durch sein Wort geschaffen, das ewige Urbild, dessen Abbild das Gewordene ist (c. 29 ff.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort bilden eine Zweiheit, ohne dass irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien; sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer etc.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud); durch ihr gegenseitiges Verhältniss, für welches die Zeugung das treffendste Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.). Um der Einheit willen muss mit der Selbstverdopplung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluss sich verbinden; wie durch die Selbstverdopplung zu dem primitiven Bewusstsein, der memoria, das Bewusstsein des Bewusstseins, die intelligentia, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluss als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia procedirt, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.). — Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasirung von Abstractionen ist bei diesem „exemplum meditandi de ratione fidei" offenbar; Anselm selbst erkennt thatsächlich an, dass er nicht zu dem Begriff von Personen gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äussert, nur die Armuth der Sprache nöthige uns, die trina unitas durch den Ausdruck essentia oder natura, und die una trinitas durch den Ausdruck persona (oder auch durch substantia im Sinne von ὑπόστασις) zu bezeichnen, in dem eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen, wie von Substanzen. Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae. (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt und dem Monarchianismus angenähert hat. Andererseits konnten Stellen dieser Art den Roscellin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei res per se und könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.)

In dem Monologium sucht Anselm auch noch (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein creatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen; in dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muss er ewige Strafe leiden, und um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; der immutabilis sufficientia der Seligen muss die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewusstsein von ihrem Object, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objecte involvirt (dem credere in Deum im Unterschiede von dem blossen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten.

Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besondern zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogium (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch blosse Entwicklung seiner selbst die reale Gültigkeit zu vindiciren, also Gottes Dasein aus dem blossen Gottesbegriff zu erweisen, denn es hatte ihn beunruhigt, dass bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien. Das ontologische Argument geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder. Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, te esse bonum quo majus bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIV, 1): non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum quod dico: bonum, quo majus nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in ejus intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. (Aliud est rem esse in intellectu, et aliud intelligere rem esse. Nam quum pictor praecogitat imaginem quam facturus est, habet eam quidem jam in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit; quum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit jam esse quod fecit.) Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum quo majus cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2). Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Vere ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse, et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Thor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem blossen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4). Dass das Argument ein Fehlschluss sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne dass sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjectes. In diesem richtigen Sinne hatte Augustin (der bereits Gott als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit, bezeichnet) aus der Definition Gottes seine Ewigkeit erschlossen: wer zugiebt, dass ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit; so gewiss, wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, 4: non est corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle de trinit. VIII, c. 3 und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.) Der Unterschied der Anselmschen Argumentation von der Augustinischen liegt darin, dass durch jene das Sein Gottes selbst erschlossen werden soll, und diese Eigenthümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte lässt sich nur erschliessen: So gewiss, als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens etwa: so gewiss, als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und;

wirklichen Seins supponirt. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Clausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechselung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse" mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erstere Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechselung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objectes in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleichzusetzen; hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objectes bereits feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle; das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als bloss subjective Vorstellung existire; dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blosse Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt. Den Anselm bestritt in einem anonymen liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Marmoutier (Majus Monasterium nicht weit von Tours, nach Martène in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII ein Graf von Montigni, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, in's Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat). Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit grosser Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des Anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellect, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse; das Sein dessen, quo majus cogitari nihil possit, in unserm Intellect gelte nur in dem gleichem Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellect, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingirten Insel; würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objectes müsse im Voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädicate sich erschliessen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzuthun, dass das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen. Anselm aber wies in seiner Entgegnung in dem liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, dass sein Argument von allem gelte, praeter quod majus cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Grösste schlechthin sei, darzuthun), und fiel in seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, da auch Gaunilo noch nicht mit voller

logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen, so dass er beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen miteinander vergleicht, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen ausser dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und nun schliesst, das letztere sei um das Sein grösser, als jenes; das grösste denkbare Wesen also, das doch im Intellect sei, könne nicht bloss im Intellect, sondern müsse auch noch ausserhalb des Intellects in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, dass das Grösste als im blossen Intellect seiend ebensowohl einerseits das Grösste sein müsste, wie auch andererseits nicht sein könnte, beweist nicht, dass es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, dass der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellect, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist, mindestens gilt er nicht vor erwiesener Existenz. — Den andern Mangel des Argumentes, dass nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Grössten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, dass das Grösste als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig etc. gedacht werden müsse. — Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262—272) geäusserte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch; diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der That auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogium entwickelten Argument, an dessen Verwechselung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjectiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen lässt, keineswegs gebunden ist. Wohl involvirt der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skepticismus dahingestellt sein lässt und der Kriticismus durch Unterscheidung der empirischen Objectivität von der transscendentalen bekämpft), dass die Denknothwendigkeit auch das objectiv-reale Sein verbürge; aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zu Grunde liegenden Verwechselung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande; sie besagt nur, dass dasjenige, von dem der Satz oder das Urtheil, dass es existire, kategorisch (nicht bloss hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existire, aber nicht, dass dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjectiver Nothwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständniss irgendwie selbst existire oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verständnisses willen als objectiv existirend anerkannt werden müsse.

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift: Cur Deus homo? (von der das erste Buch 1094, das zweite 1098 verfasst worden ist) liegt in der Ueberwindung der bis dahin vielverbreiteten Annahmen eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. etc.) in das Eingeständniss einer Ueberlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Conflicts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin de lib. arbitr. III, 10 behaupteten) Rechte des Teufels den Conflict zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. Der Mangel seiner Theorie ist die (dem mittelalterlichen Prävaliren der Seite des Gegensatzes zwischen Gott und Welt gemässe) Transscendenz, in welcher der

Act der Versöhnung Gottes, obschon vermittelst der Menschheit Jesu, ausserhalb des Bewusstseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen wird, so dass vielmehr die juridische Forderung einer Abtragung der Schuld, als die ethische einer Läuterung der Gesinnung zur Erfüllung gelangt. Das paulinische „Sterben und Auferstehen mit Christo" wird nicht mit durchdacht, die subjectiven Bedingungen der Aneignung des Heils bleiben unerörtert, eine gleichmässige Rettung aller Menschen möchte in der Consequenz liegen, und die Beschränkung der Frucht des fremden Verdienstes Christi auf den Theil der Menschen, der gläubig die Gnade annimmt, muss als eine willkürliche erscheinen, so dass diese Aneignung kirchlicherseits auch an andere, bequemere Bedingungen, schliesslich an das Ablassgeld, geknüpft werden konnte. Gegen die realistische Betonung des objectiv-göttlichen Momentes trat die Geltung der Subjectivität der menschlichen Personen zurück (die umgekehrt ein einseitiger Nominalismus bis zur Zerreissung der Gemeinschaft steigern konnte). Dieser Mangel musste in der Folgezeit eine reformatorische Bewegung hervorrufen, die, zunächst gegen die äussersten Consequenzen gerichtet, in einer ethisch-religiösen Umbildung der Fundamentalanschauung selbst sich vollendete. Doch mag hier die blosse Andeutung dieser specifisch-theologischen Momente genügen.

§ 6. Petrus Abälardus (Abeillard oder Abélard), geboren 1079 zu Pallet (oder Palais) in der Grafschaft Nantes, unter Roscellin, Wilhelm von Champeaux und andern Scholastikern gebildet, dann an verschiedenen Orten, insbesondere auch öfters zu Paris, lehrend, gestorben 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons sur Saone, vertritt in der Dialektik eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscellin, als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende, jedoch dem strengen Nominalismus nahe stehende Richtung, indem er zwar nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen (sermones) das Allgemeine findet. Im göttlichen Geist existirten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis). Abälard stellt in seiner Einleitung in die Theologie den Grundsatz auf, dass die vernünftige Einsicht erst den Glauben begründen müsse, indem dieser sonst seiner Wahrheit nicht sicher sei. Der Trinitätslehre giebt er im Gegensatz zu dem Tritheismus des Roscellin und im Anschluss an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufzuheben. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe Allen, auch den Juden und Heiden, irgend welche Güter verleihe. In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die That als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Uebereín-

stimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist. Einem christlich modificirten Platonismus huldigten Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, waren jedoch bemüht, daneben auch an der Autorität der Aristotelischen Lehren in Bezug auf die Erkenntniss der Sinnenwelt festzuhalten. Unter den Logikern jener Zeit sind als Vertreter bestimmter realistischer Richtungen noch Walther von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus, der Verfasser eines Commentars zu (Pseudo-) Boëthius de trinitate und einer Schrift über die sechs letzten Kategorien, von Bedeutung. Abälard's Schüler, Petrus Lombardus, der „Magister sententiarum", verfasste ein Lehrbuch der Theologie, welches lange Zeit hindurch allgemein als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung theologischer Probleme gedient hat. In Opposition zu der hohen Werthschätzung der Dialektik und besonders zu ihrer Anwendung auf die Theologie traten mystische Theologen, wie Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor. Gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung classischer Studien mit der Schultheologie wirkte als gelehrter und eleganter Schriftsteller Johannes von Salisbury. Alanus ab insulis (aus Lille) verfasste im kirchlichen Sinne eine auf Sätze der Vernunft gegründete Darstellung der Theologie. Amalrich von Bene und David von Dinant erneuerten Doctrinen des Dionysius Areopagita und des Johannes Scotus Erigena unter pantheistischer Identificirung von Gott mit dem Wesen der Welt.

Ein Theil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloise, sein Commentar zum Römerbrief und seine Einleitung in die Theologie, wurde zuerst aus den Manuscripten des Staatsraths François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Par. 1616 herausgegeben, die theologia christiana in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V., 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berl. 1831, und von demselben eine Epitome theologiae christianae, Berol. 1825, ferner von Victor Cousin Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, worin namentlich die theologische Schrift Sic et non, welche einander entgegengesetzte Aussprüche von Kirchenvätern enthält, jedoch unvollständig, ferner die von Abälard verfasste Dialektik, das von Cousin dem Abälard zugeschriebene Fragment de generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und de interpretatione und zu den Topica des Boëthius enthalten sind, und von Victor Cousin, C. Jourdain und E. Despois Petri Abälardi opera, Par. 1849 ff.; die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl Marburg 1851 edirt.

Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältniss zu Heloise

handeln: Gervaise Par. 1720, John Berington Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann Leipz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Feuerbach, Leipz. 1844; die schon 1616 erschienene Schrift: les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise hat Villemain Par. 1835 von Neuem herausgegeben. Ueber seine Dogmatik und Moral handelt Frerichs Jena 1827, über die Principien seiner Theologie Goldhorn Leipz. 1836, über seine wissenschaftliche Bedeutung überhaupt Cousin in seiner Introduction zu den Ouvrages inéd., Par. 1836, und J. A. Bornemann in der Abhandlung: Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi, Havniae 1840. Das vollständigste Werk über Abälard hat Charles de Rémusat verfasst: Abélard, Paris 1845, wo auch aus den noch unedirten Abälardschen Glossulae super Porphyrium (verschieden von den in Cousins Ausgabe der Ouvr. inéd. befindlichen Glossae) Mittheilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung gemacht werden. J. L. Jacobi, Abälard und Heloise, Berlin 1850. A. Wilkens, Peter Abälard, Bremen 1855. G. Schuster, Ab. u. Heloise, Hamb. 1860. Ed. Bonnier, Ab. et St. Bernard, Paris 1862. H. Hayd, Ab. und seine Lehre, Regensburg 1863.

Bernhard's von Chartres Abhandlung über den Megacosmus und Microcosmus existirt handschriftlich in mehreren Exemplaren auf der Kgl. Bibliothek zu Paris; einzelnes daraus hat Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den Ouvrages inéd. d'Abélard, p. 627—639; ebend. 640—644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils abgedruckt.

Die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel: Magna de naturis philosophia wurde 1474 herausgegeben; von der Philosophia minor ist der Anfang unter dem Titel περὶ διδάξεων bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563; Colon. 1612 und 1688, II, p. 206 sqq. gedruckt; neuerdings hat Cousin, Ouvrages inéd. d'Abél. p. 669—677 einiges aus der secunda und tertia philos. (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) desselben veröffentlicht; Glossen zu des Boëthius Schrift de consolat. philos. hat Ch. Jourdain im Auszuge in den Notices et extraits des manuscripts XX, 2, 1861 herausgegeben; vielleicht gehört (nach Hauréau's Vermuthung) dem Wilhelm von Conches auch der Commentar zum Platonischen Timaeus an, woraus Cousin (welcher den am Anfange des zwölften Jahrhunderts lebenden Honorius von Autun für den Verfasser hält) in dem Anhange zu den Ouvr. inéd. d'Ab. p. 648—657 Auszüge veröffentlicht hat. Die Dragmaticon philosophiae betitelte Schrift, sein letztes Werk, ist als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho von Guil. Grataroli Argentorati 1567 edirt worden.

Aus Adelard's von Bath Schrift de eodem et diverso hat Jourdain, rech. crit. 2. éd., 1843, p. 258—277 Bruchstücke mitgetheilt.

Briefe theologischen Inhaltes von Walter von Mortagne sind gedruckt bei d'Achery, spicileg. ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud bei seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn Par. 1655 theilt einiges von ihm mit.

Des Gilbertus Porretanus Commentar zu (Pseudo-) Boëthius de trinitate ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius Basil. 1570, p. 1128—1273 abgedruckt; seine Schrift de sex principiis ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld Leipz. 1507 edirt worden. Vgl. über ihn Lipsius in Ersch und Gruber's Encycl. Sect. I, Theil 67.

Petri Lombardi libri quatuor sententiarum sind Venet. 1477, Basil. 1516, Col. 1576 u. ö. edirt worden, des Robertus Pullus Sentenzen und zugleich die des Peter von Poitiers durch Mathoud, Paris 1655; aus den Quaestiones de divina pagina oder der Summa theologiae des Robert von Melun hat du Boulay in der Hist. univ. Par. Fragmente veröffentlicht, dann auch Hauréau, ph. sc. I, p. 332 sqq.

Bernardi Clarevallensis opera ed. Martène, Venet. 1567; ed. Mabillon, Paris 1696 und 1719; über ihn handeln Neander Berl. 1813 und Ellendorf, Essen 1837. Hugonis a S. Victore opera, Venet. 1588; stud. et industr. Canonicorum abbat. S. Vict. ed. Rothomag. 1648; über ihn handelt A. Liebner, Leipz. 1836. Richardi a S. Vict. opera, Venet. 1506; Par. 1518; über ihn handelt Engelhardt, Erlangen 1838. Vgl. über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker jener Zeit Heinrich Schmid, der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824; Görres, die christl. Mystik, Regensb. 1836—42; Helfferich, die christl. Mystik, Hamb. 1842.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum ist zuerst in einer undatirten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö., die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII. gedruckt worden, der Metalogicus Par. 1610 u. ö., den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen Hamb. 1843 herausgegeben mit literaturgeschichtlichen Untersuchungen; eine Gesammtausgabe der Werke hat A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848. Ueber ihn handeln: Herm. Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrhundert, Berl. 1842; Carl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältniss zur class. Litteratur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, S. 200—234 und: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipz. 1862.

Alani ab insulis op. ed. de Visch, Antv. 1653. De arte catholicae fidei ed. Pez, in Thes. anecd. t. I.

Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant handelt Krönlein in den th. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1847, S. 271—330.

Abälards Namen hat ausser dem grossen Lehrtalent und den kirchlichen Conflicten (Verurtheilung durch zwei Synoden zu Soissons 1121 und zu Sens 1140) das unglückliche Liebesverhältniss zu Heloise, der Nichte des rachsüchtigen Canonicus Fulbert, populär gemacht. Sehr richtig nennt Rémusat Abälards Unterricht „plus original pour le talent, que pour les idées" (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la théologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard"; er meint (p. III sq.), seit Karl dem Grossen und schon früher habe man wohl theils Grammatik und elementare Logik, theils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard gethan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siécle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne" (p. IV). Es liegt in dieser Aeusserung einiges Wahre, jedoch mit starker Ueberspannung. Anselm hat vor Abaelard und mit grösserer Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisirt; mit noch höherer Genialität hat im Anschluss an Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Scotus Erigena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern,

insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt; auch der Zeitraum zwischen Johannes Scotus und Anselmus zeigt manche beachtungswerthe Versuche der Anwendung von Dialektik auf theologische Fragen, insbesondere auf die Lehre vom Abendmahl und von der Trinität. Abälard ist also nur auf einem schon gebahnten Wege fortgegangen. Eigenthümlich ist ihm mehr die leichte und geschmackvolle Darstellung, als die streng dialektische Form; doch hat er allerdings zur bleibenden Geltung der letzteren in der Theologie wesentlich beigetragen. Gegenüber der strengen Orthodoxie Anselms zeigt er eine für jene Zeit ziemlich starke rationalistische Tendenz.

Abälard kannte, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Uebersetzungen, den Plato nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëthius, aber, wie es scheint, nicht aus der Uebersetzung des Chalcidius von einem Theile des Dialogs Timaeus, die ihm hätte zugänglich sein können, von Aristoteles nicht nur nicht die Physik und Metaphysik, sondern auch nicht die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift de sophistarum elenchis, sondern nur die Kateg. und de interpretatione. Er selbst sagt in seiner (spät und wahrscheinlich erst 1140—42 verfassten) Dialektik (bei Cousin S. 228 f.): Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias libros, usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Dass er die Physik und Metaphysik nicht kenne, sagt er ebend. S. 200, und dass er Plato's Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. S. 205 f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Theil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntniss der übrigen logischen Schriften des Aristoteles; auch dem Abälard selbst muss (wie Prantl, Gesch. der Log. II, S. 100 ff. nachweist) mittelbar Einzelnes aus eben diesen Schriften bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein. Zu einer Stelle der Chronica des Robert de Monte bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus", die aber nach Pertz, Monum. VIII, S. 293 gleichfalls aus dem zwölften Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt: Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyt. pr. et post. et Elenchos, quamvis antiquior translatio haberetur. Die ältere Uebersetzung dieser Theile des Organon ist die des Boëthius, die aber nicht verbreitet war; auch die neue Uebersetzung wurde nicht sofort allgemein bekannt und war insbesondere dem Abälard nicht zu Gesichte gekommen, als dieser seine Dialektik schrieb. Im Jahr 1132 verfasste Adam von Petit-Pont, ein Lehrer des Triviums in Paris, ein Buch de arte dialectica (nach einer Notiz bei Cousin, fragm. de philos. du moyen-âge, Paris 1855, S. 335); von eben diesem Adam bezeugt Johann von Salisbury, er habe in seiner Ars disserendi sich an die erste Analytik des Aristoteles angeschlossen. Gilbertus Porretanus, gest. im Jahr 1154, citirt bereits die Aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger, Otto von Freising, hat die Topik, die Analytica und die Elench. soph. zuerst oder doch als einer der Ersten nach Deutschland gebracht, vielleicht in der Boëthianischen Uebersetzung. Johann von Salisbury kennt sowohl diese, als auch neu angefertigte Uebersetzungen, welche letzteren grössere Wörtlichkeit erstrebten.

Abälard erkennt in der Dialektik den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfniss jener Zeit ist Abälards Wort bei einer

Differenz in Betreff der Definition des Relativen zwischen Plato und Aristoteles (Dial. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstrasse halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur Eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, sein Kampf gegen seinen Lehrer Plato. Am liebsten will Abälard durch günstige Deutung der Worte Plato's Beiden Recht geben (Dial. p. 206). Freilich gehören diese Aeusserungen dem Alter Abälards an. Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Conflict zu kommen schien, wegwerfend beurtheilt (Theol. Christ. III, p. 1275; ib. 1282: „Aristoteles vester").

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boëth. ad Top. Cic. p. 762) diligens ratio disserendi, i. e. discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittelst der discretio impositionis vocum (Dial. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat; physicae vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik, denn man muss die Eigenthümlichkeit der Objecte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemeinen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäss sein. Theol. christ. p. 1275: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. p. 1162 sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae originem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm. Introd. ad theol. II, 90: constat juxta Boëthium ac Platonem (freilich ebenso auch nach Arist. de interpr. 1) cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, der Lehre von den Universalien, stehe, ist immer noch streitig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein; in den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der Porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet, nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt; aber diese Glossulae existiren bloss handschriftlich; Rémusat hat viele Mittheilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, dass der Tractat de intellectibus und der de generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen liesse, beide dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Doch lassen sich die Grundzüge seiner Ansicht wohl erkennen. Sein Schüler Johannes von Salisbury bezeichnet dieselbe als eine Umformung des Roscellin'schen Nominalismus in dem Sinne, dass Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine

gefunden habe; der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädicirt werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädicirbare, also kein Ding. Joh. Sal. Metalog. II, 17: alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Hiermit stimmen Abälard's eigene Aeusserungen zusammen. Abälard sagt Dial. p. 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed n o m e n tantum concedimus; das Universelle aber definirt er (bei Rémusat II, 104) als das, quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. de interpret. c. 7: *τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ᾽ ἕκαστον, λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ᾽ ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ᾽ ἕκαστον*); also liegt die Allgemeinheit in dem Wort; aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so dass dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Classe von Objecten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objecten prädicirt wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objecte selbst Universalia genannt. Rémusat II, p. 105: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Ebend. S. 109: il décide que bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles, de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent; au sens propre ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut dire seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent. Zur Erläuterung können, da Rémusat hier Abälards Ausdruck nicht mittheilt, einigermassen Abälards eigene Worte über die Definition, die auf das Allgemeine geht, dienen (Dial. p. 496), das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum). Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälard's als C o n c e p t u a l i s m u s zu bezeichnen; doch legt Abälard selbst keineswegs auf den subjectiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Object. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch (bei Rémusat II, p. 107): Est sermo praedicabilis. Nur unentwickelt ist hierin der Conceptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Object (wie das Urtheil auf objective Verhältnisse) sich bezieht (wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet, Dial. p. 238 sqq.).

In Betreff der objectiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, dass das Allgemeine eine selbstständige Existenz v o r dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: in constitutione speciei genus quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit (Dial. p. 486); aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involvirt nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz nach. Introd. ad. theolog. II, 13, p. 1083: quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus

species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit, vel ullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit, et ita species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint. Man kann in Aeusserungen dieser Art die Aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, Gesch. der Ph. VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: universalia in re, non ante rem); aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemässigten Realismus principiell auszusprechen und consequent durchzuführen; denn nach diesem Princip hätte er gerade den subjectiven Sinn des Wortes „universale" für den metaphorischen erklären und den Ausdruck: „was prädicirt werden kann" dahin deuten müssen: „was ein solches Objectives ist, dass sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädicirt werden kann"; Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tantum voces, genera et species esse confitetur) ausdrücklich zurück (Dial. p. 458). Jedoch man würde bei Abälard vergeblich irgend eine strenge Lösung jenes Problemes suchen, mit dem er sich nur oberflächlich und mehr polemisch, als in positiver Entwicklung beschäftigt hat. Sein Verdienst liegt hier nur in der glücklichen Beseitigung einiger unhaltbarer Extreme.

Trotz der Bekämpfung der selbstständigen Existenz des Allgemeinen weiss sich Abälard doch auch mit der Platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Makrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existiren als Musterformen der Dinge, schon vor der Erschaffung der letzteren, im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substanzialität, der nach der plotinischen Umformung der platonischen Doctrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem sokratischen Begriff das Object, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren; Abälard gelangt schon zu der Auffassung der Ideen als subjectiver Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, p. 1191: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV, p. 1336: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad. theol. I, p. 987: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, originales rerum species quae ideae dictae sunt, continere meminit, antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, p. 1095 sq.: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per orationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si diceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. In Bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der That einem Conceptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Consequenz ward durch Bernhard von Chartres gezogen.

Mit Augustin nimmt Abälard an, dass die Platoniker unter allen alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten sei: Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist. Abälard's Beziehung

der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstoss und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der „Dialektik" hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem *Νοῦς*, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Die Stelle in der Dialektik erscheint wie eine Revocation, wesshalb Cousin (Ouvr. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) nicht ohne Grund auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Concil von Sens (1140) geschlossen hat. Nur ist dann auffallend, dass Abälard die nach einem handschriftlichen Zeugniss schon 1132 verfasste Schrift des Adam von Petit-Pont de arte dialectica (s. o.) unberücksichtigt gelassen hat. Doch mag sich dies aus der Form dieser Schrift erklären, da Adam seinen Anschluss an die neuen Aristotelischen Schriften verhehlt zu haben scheint; vielleicht aber stammt Abälards sporadische Kenntniss der Lehren der Analytik gerade aus Adams Schrift her.

Sind nach der Consequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den nominalistischen Standpunkt überhaupt (ungeachtet der denselben dem Conceptualismus annähernden Modification) nicht verlassen hat, den Roscellin'schen Tritheismus aber entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu, der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reducirt, ohne freilich sich zu dieser Consequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscellin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (de gestis Frid. I, 47): sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas nimium attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich hat Abaelard Introd. ad th. II, p. 1078; der Anlass zu derselben liegt wohl in August de vera rel. 13, s. Grdr. II[a], S. 82; doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Ausserdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität.

Die Frage, ob Gott auch anderes thun könne, als er wirklich thue, entscheidet Abälard dahin, dass sie nur bei abstracter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (Th. Chr. p. 1353 sqq.; Epit. th. ed. Rheinw. p. 53 sqq.).

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehren liegt Abälards Hauptverdienst in dem Streben nach einer gewissen Selbstständigkeit gegenüber der patristischen Autorität. Die kecke Schrift „Sic et non" lässt die Autoritäten sich gegenseitig paralysiren durch Zusammenstellung der einander widerstreitenden Sätze. Zwar giebt Abälard Regeln an, nach welchen die Widersprüche meist als nur scheinbare erkannt oder auch auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern gesetzt werden sollen; doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nöthigen, dass nur was in den kanonischen Schriften stehe, alles unbedingt wahr sei und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Wir sind auf Forschung angewiesen, zu welcher nach Aristoteles der Zweifel den Weg bahnt. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus (Prol., bei Cousin p. 16). Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, muss das sittliche Bewusstsein maassgebend sein. Introd. ad th. III, p. 119: magis

autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper principium statuitur, quod ex honestitate amplius commendatur.

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjectiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reformation des natürlichen Sittengesetzes. Theol. Christ. II, p. 1211: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt; sie lehren mit Recht, dass die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. p. 1205). Die Aufgabe der Ethik ist, nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr. p. 669). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn gottwohlgefällig macht, und das höchste Uebel der Hass Gottes, durch den er diesem missfällig wird (ib. p. 694 sqq.); der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. p. 669 sq.; ib. 675: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol. p. 594). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. In weiterem Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent; auch der Hang zum Bösen, der uns in Folge der Erbsünde anhaftet, z. B. die blosse natürliche, in der Complexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust, ist noch nicht Sünde; erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involvirt. Eth. c. 3: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7: opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ex intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3: hunc vero consensum (mali) proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi contemtus Dei et offensio ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Abälard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins des handelnden Subjectes gegenüber den objectiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewusstsein; was also diesem Bewusstsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewusstsein harmonirt, darum noch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewusstsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objectiven Normen und des subjectiven Bewusstseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist, das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjective sittliche Ueberzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maasse, als es selbst ein mit den objectiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet Eth. c. 13: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ib. c. 13: non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur

quum videlicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ib. c. 14: sic et illos qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita transigi, quamvis cum maxima difficultate.

Die rationalistische Tendenz Abälards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: quum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), quum de gratia, sapit Pelagium, quum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern. in epist. ad Guidonem de Castello), und: dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern. in epist. ad papam Innocentium). Aber obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genöthigt ward, war sein Einfluss auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit ein grosser und bleibender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden.

Aus der Schule Abälards stammt ein anonymer Commmentar zu dem Buche de interpretatione, woraus Cousin (fragmens philos., phil. scol.) einiges publicirt hat; die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet, und dem Gange gemäss, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingetheilt. Weniger schliesst sich an Abälards Lehrweise die Abhandlung de intellectibus an, welche Cousin (fragm. philos., 2. éd., Par. 1840, p. 461—496) als ein Werk Abälards herausgegeben hat, worin die Begriffe (intellectus), die der Verfasser auch speculationes oder visus animi nennt, erörtert und von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die Aristotelische Schrift Anal. poster. muss mindestens stellenweise dem Verfasser schon bekannt gewesen sein und zwar nach einer andern Uebersetzung, als der Boëthianischen, da in dieser δόξα durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104 und 206). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraction der Begriff gewonnen, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subjecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Discretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretione) denken. Die Art, wie wir hierbei auf das Object achten, ist eine andre, als die, wie das Object selbst subsistirt, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Discretion existirt und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur, et nulla est natura, quae indifferenter subsistat). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Object verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich von einander unterscheiden.

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: de generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H. Ritter (Gesch. der Philos. VII, S. 363, vgl. Prantl II, S. 143 ff.) richtig erkannt hat, nach Styl und Inhalt Abälard nicht angehören; unsicher ist aber auch Ritters Vermuthung,

dass Joscelin (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17, p. 92) wissen, dass er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Mehrere Ansichten in Betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus werden in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen, die zwar sämmtlich der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts angehören, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser dieser Schrift, der freilich zum Theil mit Abälard'schen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemässigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesammtheit der gleichartigen Individuen immanent sein lässt. Abälard hatte (s. o.) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die aristotelische Definition gegründet: universale est quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur; der Verfasser jenes Tractates aber entgeht dieser nominalistischen Consequenz jener Definition dadurch, dass er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O. S. 531); dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objectives und bei den Speciesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesammtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des principaliter significare von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser durch eine Hinweisung auf das Aristotelische Beispiel album für die Qualität, welche an Anselms Dialog de grammatico anklingt.) Demgemäss definirt der Verfasser (p. 524 sq.): speciem dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam, quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, dass jenes diesem inhärire (p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speciesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine species die Materie und seine Individualität die Form (p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines; et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate).

Bernhard von Chartres, geb. um 1070—1080, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath, sämmtlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lehrend, fussten auf Plato, bemühten sich aber, um nicht gegen die Aristotelische Autorität zu verstossen, die Ansichten beider Denker mit einander zu vereinigen. Wir stehen, sagt Bernhard von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten, wie Zwerge auf den Schultern der Riesen. Auf Grund des Platonischen Timaeus (nach der Uebersetzung des Chalcidius) und der Augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus nimmt Bernhard an, dass die Materie (Hyle) geformt werde durch die Weltseele, den Ausfluss der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagaton nennt, sei. Die Ideen

oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. Bern. Megacosm. bei Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard p. 628: Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura, in qua vitae viventis imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid operi Dei secretior destinaret affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quidquid yle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum; illic lacrymae pauperum fortunaque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelychia (ἐντελέχεια des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit). Die Seele hat dann (p. 631) die Natur gestaltet (naturam informavit). Wilhelm von Conches, der insbesondere physiologische und psychologische Probleme behandelt, bekennt sich bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari. In welcher Art die Ideenlehre mit der aristotelischen Doctrin vermittelt wurde, zeigt die (um 1115 verfasste) Schrift des Adelard von Bath, der auch durch reiche, auf weiten Reisen und vielleicht auch bei den Arabern eingesammelte Naturkenntnisse sich hervorgethan, auch den Euklides aus dem Arabischen übersetzt hat (vgl. Sprenger, Mohammad, Bd. I, Berlin 1861, S. III). Er sagt (bei Hauréau, philos. scol. I, p. 255 sq.), Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objecte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten, Individuen oder Species oder Genera seien, Plato aber habe auch mit Recht gelehrt, dass dieselben in voller Reinheit nur ausserhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existiren.

Als den Hauptvertreter der Ansicht, dass die nämlichen Objecte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, indem entweder auf ihre Verschiedenheit oder auf das Nichtverschiedene, indifferens oder consimile in ihnen unsere Aufmerksamkeit sich richte, Individuen oder Species oder Genus seien, bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17) den Walter von Mortaigne (gest. als Bischof von Laon 1174): partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum, in eo quod homo, speciem, in eo quod animal, genus, sed subalternum, in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., wahrscheinlich gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift de generibus et speciebus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und Anderer, stellte im Anschluss an die Aristotelisch-Boëthianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von formis nativis auf, welche Johannes von Salisbury (a. a. O.) so zusammenfasst: universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret, haec graeco eloquio dicitur

εἶδος, habens se ad ideam, ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Commentar zu (Pseudo-)Boëthius de trinitate (in op. Boëth. ed. Basil. 1570, p. 1152) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1) quod est, sive subsistens, 2) quo est, sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existirende Objecte (non substant vere, p. 1139); die subsistirenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substanzielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.). Es giebt generische und specifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in Einem Individuum sind; die Individuen unterscheiden sich von einander nicht bloss durch accidentielle, sondern auch durch substanzielle Proprietäten (p. 1128). Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den particularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjecte der Accidentien) substant (p. 1138 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; 1252). In den sinnlichen oder natürlichen Dingen ist Form und Materie verbunden; die Formen existiren als formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae); der Verstand kann in abstrahirender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefasst (concipiuntur, p. 1138). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138) als ewige stofflose Formen. Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. A. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154); die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstract Existirende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, concreten Dinge gemäss sein (p. 1140; 1173). In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, dass er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur. Auf dem Concil zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus. — Die Schrift Gilberts de sex principiis handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando, situs, habere. Sie ist von Späteren oft commentirt worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht; Gilbert genügt es, dass die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objecte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten; die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibniz als „déterminations internes" nur „l'essence, la qualité, la quantité" anerkennt (wobei freilich die essence von der substance als dem Substrate gesondert und mit den „formae inhaerentes" in Eine Classe gestellt worden ist).

Petrus Lombardus (aus Lumelogno bei Novara in der Lombardei), gest. 1164 als Bischof von Paris, stellte in seinen vier Büchern sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammen, nicht ohne Einfluss der Abälard'schen Schrift Sic et non. Sein Werk ward und blieb Jahrhunderte lang in den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts. Es wurde von Einigen nachgeahmt, sehr häufig aber commentirt. Die dialektische Behandlung

theologischer Fragen nahm in der Regel von seinen Sentenzen ihren Ausgang. Aehnliche Schriften verfassten Robert Pulleyn, Robert von Melun, Hugo von Amiens und Peter von Poitiers, ein Schüler des Petrus Lombardus.

Die orthodoxen Mystiker des zwölften Jahrhunderts, wie Abälards Gegner Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der das Wissen nur in so weit schätzt, als es der Erbauung dient, und ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen für heidnisch hält, Hugo von St. Victor (1097—1141), der bei encyclopädischer Gelehrsamkeit den Grundsatz aufstellt: „rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri" und sein Schüler Richard von St. Victor (gest. 1173), der über die imaginatio und ratio die mystische Contemplation stellt, haben um die Bearbeitung der kirchlichen Lehre Verdienst, stehen aber, indem sie thatsächlich das Bild der Phantasie über den Vernunftbegriff erheben, der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüber, als dass sie zur Förderung derselben wesentlich hätten beitragen können. Der Prior Walther von St. Victor nannte (nach Bulaeus, hist. univ. Par. I, p. 404 und Launoy, de var. Arist. fort. c. 3) um 1180 Abaelard, Petrus Lombardus, Gilbert und Petrus von Poitiers, welche sämmtlich „uno spiritu Aristotelico afflati ineffabilia trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent", die „quatuor labyrinthos Franciae".

Johannes aus Salisbury in Südengland (Johannes Saresberiensis), geboren um 1110—20, gebildet in Frankreich 1136—1148, dann nach England zurückgekehrt, mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180, war ein Schüler Abälards, des Logikers Alberich, Roberts von Melun, Wilhelms von Conches und Gilberts de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und Anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung, als diese, verband er das Studium classischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Er verfasste 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien betrieben hatte, seine beiden Hauptschriften, den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich-philosophische Gesinnung, und den Metalogicus, über den Werth der Logik, worin er „logicae suscepit patrocinium" (prol. p. 8 ed. Giles). Der Metalogicus ist sehr reich an Mittheilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt Metal. II, 17 sieben oder acht verschiedene Ansichten (die achte, wonach die Species „maneries" s. v. a. manières seien, verwandt mit der siebenten, dass sie auf einem colligere beruhen), darunter an dritter Stelle (nach der des Roscellin und des Abälard) die conceptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species; sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut ajunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner dieser Ansichten bekennt sich Johannes durchaus, obschon er sich durchweg zumeist den Ansichten Gilberts zuneigt; er fasst die Universalia als den Dingen immanente wesenhafte Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraction abtrenne, und will keine selbstständigen Ideen zulassen, die von Gott unabhängig wären; übrigens bleibt er in dieser Frage grossentheils bei dem blossen Zweifel stehen (Metal. II, 20): qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum; er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben,

und wirft selbst dem Aristoteles „argutias" vor (Policr. III, 3; VII, 12 u. ö.); derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten, als in der Begründung eigener, und keineswegs irrthumsfrei und gleichsam sacrosanct (Metal. III, 8; IV, 27). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepasst wurden, als dass er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestossen fühlen sollen; er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmässigkeit im Ausdruck verlangen, giebt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und selbst Irrthümer bei den alten Meistern selbst zu, ohne freilich die Verschiedenheiten als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile" ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der That; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3: probatio dilectionis exhibitio operis est). Johanns praktischer Standpunct ist der streng kirchliche.

Alanus ab insulis, gest. als Mönch zu Clairvaux um 1203, schrieb fünf Bücher de arte sive de articulis fidei catholicae, worin er die Hauptlehren der christlichen Kirche durch Verstandesgründe zu stützen sucht. Ausgehend von allgemeinen Sätzen, wie: quidquid est causa causae, est etiam causa causati; omnis causa subjecti est etiam causa accidentis (nam accidens habet esse per subjectum); nihil semet ipsum composuit vel ad esse produxit (nequit enim aliquid esse prius semet ipso) etc. stellt er im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge auf, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen, im dritten Buche die Lehre von der Wiederherstellung (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sacramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben. Alanus hat schon das Buch von den Ursachen (liber de causis) gekannt, welches auf neuplatonischen Sätzen beruht und durch Juden an die Scholastiker kam.

In einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne philosophirten Amalrich von Bena im District von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1209) und seine Anhänger, unter denen David von Dinant der bedeutendste ist; ihre Lehren wurden im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts auf mehreren Kirchenversammlungen verdammt und ihre Schriften, wie auch das Werk des Erigena und die Aristotelischen Schriften über die natürliche und erste Philosophie (Physik und Metaphysik), auf welche sie sich beriefen, verboten. Amalrich soll (nach Gerson, de concordia metaph. cum log., IV) eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Creaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Getheilte und Veränderliche kehrt schliesslich in Gott zurück. David von Dinant verfasste ein Buch de tomis, d. h. de divisionibus, worin er darzuthun suchte, Gott und die erste Materie und der νοῦς seien identisch, da sie sämmtlich dem höchsten (abstractesten) Begriff entsprechen; unterschieden sie sich, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und νοῦς und erste Materie (Albert. M. Summa th. I, 4, 20). Die Hauptquelle dieses extremen Realismus ist (neben der auf Manichäismus und Paulicianismus ruhenden Albigensischen Häresie) Johannes Scotus und Dionysius Areopagita; doch hat mindestens David

von Dinant, wahrscheinlich aber auch Amalrich, schon die Aristotelische Metaphysik und Physik benutzt, die nebst seiner Ethik von jetzt an den Entwicklungsgang der Scholastik bedingt.

§ 7. Die Umbildung der scholastischen Philosophie im Beginn des dreizehnten Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesammtheit der Aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber und Juden, demnächst auch der Griechen, und auch mit der Denkweise der jene Kenntniss vermittelnden Philosophen selbst. Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie durch das Decret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluss auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die Aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker dann auch Orthodoxe sich der Aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten. Die Schule der syrischen Nestorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medicinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien; durch ihre Vermittlung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen Monophysiten betheiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina und Kinnesrin. Der Monophysit und Tritheist Johannes Philoponus und der orthodoxe Mönch Johannes Damascenus waren christliche Aristoteliker, der Letztere stellte scholastisch die Logik und Metaphysik des Aristoteles in den Dienst der systematischen Darstellung der streng orthodoxen Glaubenslehre. Im achten und neunten Jahrhundert geriethen auch im Orient die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition. Im eilften Jahrhundert zeichnete sich besonders als Logiker Michael Psellus aus, dessen Synopsis später auch auf die lateinischen Scholastiker einen grossen Einfluss geübt hat. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich mehrere Commentare zu Schriften des Aristoteles und zum Theil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im fünfzehnten Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahr 1453, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Litteratur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem Aristotelischen Scholasticismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Ueber die Philosophie der Griechen im Mittelalter handelt namentlich Jac. Brucker (hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554) und in neuerer Zeit

speciell über die Logik Carl Prantl (Gesch. der Log. I, S. 643 ff. und II, S. 261—296). Ueber die peripatetische Philosophie bei den Syrern handelt E. Renan (Paris 1852).

Schon in der Schule des Origenes genoss die Aristotelische Logik ein gewisses Ansehen. Gregor von Nazianz schrieb einen Auszug des Organons (s. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 657). Aber anfangs trieben mehr Häretiker, als orthodoxe Christen aristotelische Philosophie. Die platonischen Lehren standen den christlichen näher und wurden höher geachtet. Jedoch in dem Maasse, wie die Theologie Schulwissenheit wurde, ward die aristotelische Logik als Organon geschätzt.

Mit dem Nestorianismus zugleich fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Theile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Document dieser Philos. bei den Syrern ist ein Commentar zu Arist. de interpr., verfasst von Probus, einem Zeitgenossen des Bischofs Ibas von Edessa, des Uebersetzers der Commentare des Theodorus von Mopsueste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Commentare zu den Anal. pri. u. Soph. El. geschrieben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zeno 489 zerstört wurde, flohen die Betheiligten grossentheils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medicinisch (academia Hippocratica). Der König Chosroës von Persien interessirte sich lebhaft für die Philosophie des Plato und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medicin und Philosophie.

Später, aber mit nicht geringerem Eifer, als die Nestorianer, warfen sich die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles. Zu Resaina und Kinnesrin in Syrien bestanden Schulen, in denen die aristotelische Philosophie herrschte. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina, der Uebersetzer des Aristoteles in's Syrische, im sechsten Jahrhundert. In Codices des Britischen Museums existiren von ihm (nach Angabe Renan's de philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, Liber de causis universi juxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften. Unter den zu Kinnesrin gebildeten Männern verdient namentlich Jacob von Edessa Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen in's Syrische übersetzt hat; seine Uebersetzung der Categ. des Aristoteles ist handschriftlich vorhanden.

Ueber Johannes Grammaticus oder Philoponus s. Grdr. II[a] S. 90 ff., über Johannes Damascenus ebend. S. 91 ff. In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zeichnete sich der Patriarch Photius von Constantinopel durch umfassende Gelehrsamkeit aus; seine Bibliotheca (ed. Bekker, Berl. 1824) enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. Seine Zusammenstellung der Aristotelischen Kategorien existirt handschriftlich. Sein Lexicon haben in neuerer Zeit G. Hermann Lpz. 1808 und Porson Lpz. 1823 herausgegeben, seine theologische Schrift de spiritus sancti mystagogia Hergenröther Regensb. 1857,

Michael Psellus (geb. 1020) schrieb ausser einer Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541) und einem Buche über die Meinungen der Philosophen von der Seele (edirt Par. 1618 u. ö.) auch Commentare über des Porphyrius quinque voces und Aristoteles Kategorien (Venet. 1532; Par. 1541) und des Aristoteles Schrift de interpretatione (Ven. 1503), ferner ein Compendium der Aristotelischen Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*

(herausgegeben von Ehinger Augsburg 1597) in fünf Büchern, deren fünftes die Topik nach Themistius enthält; eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt dieser Synopsis giebt Prantl, Gesch. der Log. II, S. 265—293. Bemerkenswerth ist in diesem Compendium besonders das erste nachweisbare Auftreten der Memorialworte in der Syllogistik, wobei *α* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das particular bejahende, *ο* das particular verneinende Urtheil bezeichnet. Die voces memoriales des Psellus sind für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten Figur (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι, σθεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 275 ff.). Bei der lateinischen Bearbeitung des Compendiums des Psellus haben Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus diese Worte durch die bekannten Ausdrücke: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. ersetzt. An das letzte Capitel der Topik schliesst sich bei Psellus ein Abschnitt über die Bedeutung verschiedener Theile der Rede, der unter dem Titel de terminorum proprietatibus gleichfalls in die späteren lateinischen Logiken eingegangen ist; Prantl vermuthet (Gesch. der Log. II, S. 293), dass Themistius zuerst diese Erörterungen grammatisch-rhetorischer Momente in die Logik eingeführt habe.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellus und Nachfolger desselben in der Würde eines *ὕπατος φιλοσόφων* war Johannes Italus, der einen Commentar zu der Aristotelischen Schrift de interpretatione, wie auch zu den ersten vier Büchern der Topik, und andere logische Schriften verfasst hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 294 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italus lebte Michael Ephesius, der, wie im zwölften Jahrhundert Eustratius, Metropolit von Nicaea u. A., Theile des Aristotelischen Organons commentirt hat.

Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts lebte Nicephorus Blemmides, der namentlich eine *Ἐπιτομὴ λογικῆς* verfasst hat (hrsg. von Thomas Wegelin Augsburg 1606), die gleichfalls die griechischen voces memoriales enthält, jedoch mit Ausnahme der die theophrastischen Modi bezeichnenden, welche Modi bei Blemmides fehlen. Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Compendium der Aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts ist ein von Georgius Pachymeres verfasstes Compendium der Logik erhalten: *Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς* (gedruckt Paris 1548), das sich eng an das Aristotelische Organon anschliesst. Im vierzehnten Jahrhundert verfasste Theodorus Metochita Paraphrasen zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Plato und andere Philosophen (Fabric. Bibl. Gr. vol. IX). Das Studium des Plato und des Aristoteles wurde in der nächstfolgenden Zeit von den Griechen mit Eifer getrieben.

§ 8. Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangte an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abassiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen erst medicinische, demnächst (seit der Regierung des Almamun in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philoso-

phische Werke aus dem Griechischen in's Syrische und Arabische übersetzt wurden. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der Aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik; aber in Folge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion musste die Aristotelische Metaphysik, insbesondere die Aristotelische Gotteslehre, in vollerem Maasse, als bei den Neuplatonikern und bei den Christen, zur Geltung gelangen, in Folge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medicinischen aber die naturwissenschaftliche Doctrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkendi, der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfarabi, der die neuplatonische Emanationslehre annahm, Avicenna, der einen reineren Aristotelismus vertritt und Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medicin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel, der zu Gunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skepticismus huldigt; im Abendlande aber: Avempace (Ibn Badja) und Ibn Tophail, die den Gedanken der selbstständigen stufenweisen Entwicklung des Menschen durchführen, der Letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen") gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellects mit dem göttlichen anerkenne, endlich Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Commentator des Aristoteles, dessen Lehre von dem passiven und activen Verstande er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschliessenden Sinne deutet, indem er nur Einen der gesammten Menschheit gemeinsamen activen Intellect anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich particularisire, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so dass sie nur in ihm der Ewigkeit theilhaftig werden.

Ueber die Philosophie der Araber und insbesondere über die arabischen Uebersetzungen des Aristoteles handeln, nach dem Vorgange von Abulfaragius (im dreizehnten Jahrhundert) Histor. dynast. (Oxf. 1663) und anderen arabischen Gelehrten, insbesondere: Huetius, de claris interpretibus, Paris 1681, p. 123 sq., Renaudot, de barbaricis Aristotelis versionibus, apud Fabr., bibl. gr., t. III, p. 294 sqq. ed. Harles, cf. I, p. 861 sqq., Brucker, hist. crit. philos. III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fusst, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt), Reiske, de principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt, Lips. 1747, Casiri, bibliotheca Arabico-hispana, Madrid 1760,

Buhle, commentatio de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, in comm. reg. soc. Gotting., t. XI, 1791, p. 216; proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq., Camus, notices et extraits des manuscr. de la bibl. nat., t. VI, p. 392, de Sacy, Mém. sur l'origine de la littérature chez les Arabes Par. 1805, Jos. von Hammer in der Leipz. Litteraturzeitung Jahrg. 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, 1826, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist, A. Tholuck, de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, part. I, Hamb 1835, F. Wüstenfeld, die Akademien der Araber und ihre Lehrer, Göttingen 1837, Gesch. der arab. Aerzte, Göttingen 1840, Aug. Schmölders, docum. philos Arab., Bonn 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842 (wo besonders über die Motekallemin oder philosophirenden Theologen und speciell über den Philosophen Algazeli gehandelt wird), Flügel, de arabicis scriptorum graec. interpretibus, Meissen 1841, J. G. Wenrich, de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque, Lips. 1842, Ravaisson, mém. sur la philos. d'Aristotele chez les Arabes, Par. 1844 (in Compt. rend. de l'acad. t. V), Ritter, Gesch. der Philos. VII, S. 663—760 und VIII, S. 1—178, Hauréau, ph. sc. I, S. 362—390, v. Hammer-Purgstall, Gesch. der arab. Litteratur, Bd. I—VII, Wien 1850—56, E. Renan, de philos. perip. apud Syros, Par. 1852, p. 51 sq., S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicebron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les juifs, Paris 1859, vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn-Badja, Ibn-Roschd, Ibn-Sina in dem Dictionnaire des sciences philos., Paris 1844—52, Fr. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt, Berlin 1861.

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichne Sprenger in seiner Schrift über das Leben und die Lehre des „Mohommad", I, Berlin 1861, S. 17 das Bedürfniss, zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen, also zu einem Mosaismus ohne Cerimonialgesetz und ohne nationale Ausschliesslichkeit, oder zu einem Christenthum ohne die mit der Sühnungstheorie verknüpfte Trinitätslehre; dem Bedürfniss aber folge jedesmal mit Nothwendigkeit der bis zur Erreichung des Zieles immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christenthum gegenüber kann der Muhammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaction des seit dem Concil von Nicaea mehr noch gewaltsam unterdrückten, als geistig überwundenen Subordinatianismus betrachtet werden, welchem der Trinitätsglaube als ein verhüllter Tritheismus erscheinen musste. Ein Edict, wie das des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, welches alle Akatholiken als „ausschweifende Wahnsinnige" mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht, konnte wohl den Katholicismus äusserlich befestigen, aber nicht innerlich kräftigen, musste vielmehr einen dumpfen Gewohnheitsglauben begünstigen, der nur noch in Streitverhandlungen über dogmatische Subtilitäten eine gewisse Lebenskraft bewies, einem mächtigen Anprall von Aussen aber nicht widerstehen konnte.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholicismus besonders in den Oasen der Nabathäischen Wüste erhalten. Sie theilten sich in mehrere Secten, von denen die einen dem Judenthum, die anderen dem orthodoxen Christenthum näher standen. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Secten, die Rakusier und Hanife (nach Sprenger I, S. 43 ff.). Zu den Ersteren gehörte (nach Sprengers Vermuthung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Todten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von

Okatz besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanife waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntniss der Bibel verloren und manche fremde Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hiess „Rollen des Abraham“. Zur Zeit des Mahommed lebten mehrere Glieder dieser Secte in Mekka und Medina, und Mahommed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hatte, ward ein Hanif. Die Lehre der Hanife war der Islam, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte; nach einer alten Tradition hiess er ursprünglich Kotham, später auch Abul Kasim (Vater des Kasim) nach seinem ältesten Sohne; er aber sagte von sich, er sei der Mohammad, d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155 ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn vorausverkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraction des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos zernichtete, aber die Fülle der concreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wusste, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur theils zu despotisiren, theils in ungebrochener Leidenschaft frei zu lassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allah's und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrig liess. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittelst dieser Lehre religiös sanctionirte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt; aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der (nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahr 391 noch gebliebenen) Reste (50120 Bände) der alexandrinischen Bibliothek durch Amru den Feldherrn des Khalifen Omar im Jahr 640 zu Gunsten der exclusiven Geltung des Koran (nach Abulfarag. hist. dyn. p. 116) eine blosse Sage, oder (was wahrscheinlicher ist; nur muss der damals lebende Johannes Grammaticus von dem um fast ein Jahrhundert früheren gleichnamigen Philosophen unterschieden werden) eine geschichtliche Thatsache sein, jedenfalls stand der mohammedanische Islam gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt musste er mehr noch, als das Christenthum, feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Princip der Freiheit und des Maasses beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern in vollerem Maasse, als den christlichen Kirchenvätern, annehmbar; seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Koran kaum berührten Gebiete und musste insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein; seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Koran jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet. Doch blieb die fremde Philosophie stets auf enge Kreise beschränkt.

Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed waren nestorianische Syrer in grosser Zahl als Aerzte unter den Arabern. Mit nestorianischen Mönchen hat auch Mohammed Verkehr gehabt. Ein Nestorianer war Hareth Ibn Calda, der Freund und Arzt des Propheten. Jedoch erst nach der Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abassiden (750 n. Chr.) kam fremde Weisheit unter ihnen auf, besonders Medicin und Philosophie; die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 500 n. Chr.; seine Prolegomena zur Philosophie und zu der Isagoge und seinen Commentar zu den Kateg. in Brandis' Scholiensammlung zu Arist., seine Opera Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Paris 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzten griechische Autoren, namentlich medicinische und später philosophische, erst in's Syrische, dann aus dem Syrischen in's Arabische (oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Uebersetzungen, welche zum Theil auch heute noch vorhanden sind). Während der Herrschaft und im Auftrage des Almamun (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften in's Arabische übertragen worden und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. l. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden); diese Uebersetzungen, zum Theil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius, histor. dynast. p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Honein Ibn Ishak (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Motewakkel blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Ishak ben Honein und sein Neffe Hobeisch-el-Asam angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus etc. wurden in's Syrische und Arabische übersetzt. Auch von diesen Uebersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen aber keine. Des Honein arabische Uebersetzung der Kategorien wurde Leipz. 1846 durch Jul. Theod. Zenker edirt. Im zehnten Jahrhundert wurden neue Uebersetzungen angefertigt und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abu Baschar Mata und Iahja ben Adi, der Tagritenser, wie auch Isa ben Zaraa, nicht nur von den Schriften des Aristoteles, sondern auch von denen des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius etc. Auch die von diesen Männern ausgegangenen syrischen Uebersetzungen (oder Revisionen älterer Uebersetzungen) sind verloren gegangen, die arabischen aber haben sich weit verbreitet und grossentheils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroes und die anderen arabischen Philosophen bedient. Auch die Republik, der Timaeus und die Leges des Plato sind in's Arabische übersetzt worden; Averroes (in Spanien um 1150) hat die Rep. gekannt und paraphrasirt, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat; das zu Paris handschriftlich vorhandene Buch Siaset, d. h. Politica, ist die unechte Schrift de regimine principum s. secretum secretorum; die Aristotelische Politik ist nicht arabisch vorhanden. Auch Auszüge aus Plotin und Proclus sind in's Arabische übertragen worden. Besonders in Folge der Berührung mit den Arabern gingen die Syrer über die blosse Beschäftigung mit dem Organon hinaus; sie begannen in arabischer Sprache alle Theile der Philosophie im Anschluss an Aristoteles zu cultiviren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Aerzten waren Alfarabi und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen;

unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der im dreizehnten Jahrhundert lebende, von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebraeus oder Abulfaragius, dessen Compendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern in hohem Ansehen steht.

Alkendi (Abu Jusuf Jacub Ibn Eshak Al Kendi, d. h. der Vater des Joseph, Jakob, der Sohn des Isaak, der Kendäer, aus dem Bezirk Kendah), geboren zu Basra am persischen Meerbusen, lebte in und nach der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts n. Chr. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt. Zu den logischen Schriften des Aristoteles hat er Commentare verfasst und auch über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Causalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum müsse erkennen lassen. Ueber ihn handelt Abulfaragius in seiner Hist. dynast. IX, dann von den Neueren namentlich Lackemacher, Helmst. 1719, Brucker, hist. crit. philos. III, Leipz. 1743, S. 63—69, Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, S. 21 ff., Schmölders, essai sur les écoles philos. chez les Arabes, S. 131 ff., Hauréau, ph. sc. I, S. 363 ff., der dort auch einige Mittheilungen aus dem handschriftlich vorhandenen Tractatus de erroribus philosophorum (aus dem 13. Jahrh.) macht; Munk im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi und Mélanges p. 339—341.

Alfarabi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan aus Farab), geboren gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Der mystischen Secte der Sûfi zugethan, die Said Abul Chair um 820 n. Chr. gestiftet hatte (vielleicht unter persischem und indischem Einfluss, obschon Tholuck, Ssufismus, Berl. 1821 und Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik, Berl. 1825, einen rein muhammedanischen Ursprung annimmt), ging Alfarabi später nach Aleppo und Damascus, wo er 950 nach Chr. starb. Ueber ihn handeln u. A. Casiri, bibl. Arab. Hisp. I, p. 190; Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte und Naturf., S. 53 ff, Schmölders, docum. philos. Arab. p. 15 sq., Munk im Dict. s. v. Farabi und Mélanges p. 341—352; zwei seiner Schriften sind lateinisch Par. 1638 edirt worden, nämlich de scientiis und de intellectu et intellecto (die letztere Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495); Schmölders giebt dazu a. a. O. noch zwei andere: Abu Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio (p. 17—25) und Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen des Alfarabius bei Albertus Magnus und Anderen. In der Logik folgt Alfarabi fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Theil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab, und diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (instrumentum), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln; ihrer bedient sich der utens logicus; die logica docens aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht oder über dasselbe als über ihren Gegenstand (subjectum) handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (incomplexa) als Elemente der Urtheile und Argumentationen (nach Albert M. de praedicabil. I, 2 sqq., vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 302 ff.). Das Universelle definirt Alfarabi (nach Albertus de praed. II, 5) als das unum de multis et in multis, woran sich unmittelbar die Folgerung schliesst, dass dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (non habet esse separatum a multis). Bemerkenswerth ist, dass Alfarabi sich nicht schlechthin zu dem Spruche bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Object der sinnlichen

Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellect sein lässt und andererseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellect angehört, auch in sensu sein lässt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existirt (nach Alb. An. post. I, 1, 3). Aus der Metaphysik des Alfarabi verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Plat. Tim. p. 28: *τῷ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι*, und Arist. Metaph. XII, 7: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* etc. Alfarabi unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff. bei Schmölders doc. phil. Ar. p. 44) das, was eine mögliche und das, was eine nothwendige Existenz hat (wie Plato und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige). Wenn das Mögliche wirklich existiren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann aber weder in's Unendliche zurückgehen, noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muss sie von einem nothwendigen Gliede abhangen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat nothwendige Existenz; die Annahme, dass es nicht existire, würde einen Widerspruch in sich schliessen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner ausser ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existirende. Seine Ewigkeit involvirt die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Accidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobject und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es geniesst die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens). Alfarabi setzt (de rebus studio Arist. phil. praemitt. comm. c. 4 bei Schmölders doc. ph. Arab. p. 22) in die Erkenntniss dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Aehnlichkeit mit Gott zu erheben. In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schliesst sich Alfarabi (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die E m a n a t i o n. Aus dem Urwesen ist als erste Creatur der Intellect hervorgegangen (der *Νοῦς* des Plotinus, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfarabi, Consequenz hat, da jener das Eine über alle Prädicate hinaushebt, Alfarabi aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren mit einander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äusseren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form nothwendig mit einander verbunden. Die irdischen Körper bestehen aus den vier Elementen. An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis zum potenziellen Intellect; dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des activen göttlichen Intellects zum actuellen Intellect (intellectus in actu oder in effectu), der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellect (intellectus acquisitus, nach des Alexander Aphrodisiensis Lehre von dem *νοῦς ἐπίκτητος*, s. Grdr. I, S. 122) ist. Der actuelle menschliche Intellect ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Das Uebel ist eine nothwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist. Zwischen dem menschlichen Verstand und den Dingen, nach deren Erkenntniss er strebt, besteht (wie Alfarabi de intellecto et intellectu p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntniss möglich macht.

Avicenna (Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) wurde geboren zu Afsenna in der Provinz Bokhara im Jahr 980 nach Chr. Früh entwickelt, studirte er Theologie, Philosophie und Medicin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Encyklopädie. Er lehrte Medicin und Philosophie in Ispahan. In seinem achtundfunfzigsten Lebensjahre starb er zu Hamadan. Sein medicinischer Kanon diente Jahrhunderte lang als Grundlage des Unterrichts. In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfarabi aus, modificirte dieselben aber in dem Sinne, dass er manche neuplatonischen Sätze fallen liess und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. Mehrere seiner Schriften sind schon gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts in's Lateinische übersetzt worden, die Canones der Heilkunde durch Gerhard von Cremona, durch Dominicus Gundisalvi aber und den Juden Avendeath seine Commentare zu den Aristotelischen Schriften de anima, de coelo, de mundo, Auscultat. phys. und Metaphys., ferner seine Analyse des Organon (Jourdain, rech. critiques p. 116 sqq.). Edirt wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (theilweise) und mehrere andere Schriften unter dem Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta Venet. 1495 und öfters; eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Uebersetzung P. Vattier Paris 1658 herausgegeben; ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. Avicenna's Gedicht an die Seele hat v. Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschr. für Kunst etc. 1837. Von seiner Logik handelt ausführlich Prantl, Gesch. der Log. II, S. 318—361, von seiner Philosophie überhaupt Scharestani in der Geschichte der religiösen und philosophischen Secten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213—332 der deutschen Uebersetzung. In der Logik ist besonders einflussreich sein Satz geworden, den auch Averroes sich angeeignet hat und den Albertus Magnus öfters anführt (Alb. de praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem. Das genus, wie auch die species, die differentia, das accidens und das proprium, ist an sich weder allgemein, noch singulär; indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, dass es von vielen specifisch verschiedenen Objecten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quiditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Specifischen noch die individuellen Accidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avic. Log. ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, S. 347 f.). Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die specifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existirt in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Accidentien in der Materie verwirklicht, constituirt es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das Dritte ist die Auffassung durch unsern Intellect; sofern dieser die Form abstrahirt und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objecte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt, so liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avic. log. f. 12, Metaph. V, 1 u. 2, f. 87, bei Prantl S. 349). Als das Princip der Vielheit der Individuen gilt dem Avicenna die Materie, die er nicht mit Alfarabi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält; in ihr ist alle Potenzialität begründet, wie die Actualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts

Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Product ist die intelligentia prima (der νοῦς des Plotin, wie bei Alfarabi); von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken; Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muss sie fortwährend im Dasein erhalten; man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal in's Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit und Bewegung war immer (Avic. Metaph. VI, 2 u. ö.; vgl. den Bericht in dem tractatus de error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368). Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potenziellen Verstandes zur Actualität, die eine, gewöhnliche, durch Unterricht, die andere, seltene, durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. Nach einer durch Averroes überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner nicht auf uns gekommenen Philosophia orientalis, von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend, Gott als himmlischen Körper gedacht haben.

Algazel (Abu Hamed Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ghazzâlî), geb. 1059 n. Chr. zu Ghazzâlah in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sufi lebend, gest. zu Tus 1111, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen. Dieser Umschlag ist eine Reaction des exclusiv religiösen Princips des Muhammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Accommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte. Algazel trägt in seiner Schrift: Makacid al filasifa (die Zielpunkte der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im Wesentlichen nach Alfarabi und besonders nach Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tehafot al filasifa (Widerstreit der Philosophen) einer destructiven Kritik zu unterwerfen, und in den „Fundamentalsätzen des Glaubens“ seine positiven Ansichten darzulegen. Averroës schrieb zur Entgegnung seine Destructio destructionis philosophorum. Al Gazel liess es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken. Von den religiösen Dogmen vertheidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Causalgesetz. Im Mittelalter wurde seine im Makacid gegebene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen; schon gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts hat Dominicus Gundisalvi mit Hülfe eines Juden eine Uebersetzung veranstaltet; edirt wurde dieselbe unter dem Titel Logica et philosophia Algazelis Arabis durch Peter Lichtenstein aus Cöln Venet. 1506. Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke spec. hist. Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker hist. crit. philos. V, p. 348 sq., 356 sq. Durch Jos. von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung Ghasali's: O Kind! arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden; in der Einleitung giebt von Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben Algazeli's. Eine moralische Schrift: die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona in's Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel: Compendium doctrinae ethicae Leipz. 1839 veröffentlicht worden. Aus einer Berliner Handschrift des Liber quadraginta placitorum circa principia religionis von Al Gazali hat Tholuck in der oben angef. Abh. de vi etc., theologische Sätze mitgetheilt. Ueber das Werk: „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ handelt Hitzig in der Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172—186 und Gosche (s. unten). Vgl. Aug. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine

d'Algazali, Paris 1842, Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und Mélanges p. 366—383, R. Gosche, über Ghazzâlî's Leben und Werke, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1858, phil.-hist. Cl. S. 239—311; über die Logik Prantl II, S. 361—373.

Der Erfolg des Skepticismus des Algazel war im Oriente der Triumph einer unphilosophischen Orthodoxie; nach ihm sind dort keine namhaften Philosophen mehr aufgekommen. Dagegen blühte die arabische Philosophie in Spanien auf, wo nacheinander mehrere Denker die philosophischen Doctrinen cultivirten.

Avempace (Abu Bekr Mohammed ben Jahja Ibn Badja), geboren zu Saragossa gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, ist als Mediciner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Africa. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben; doch schrieb er kleinere (grösstentheils verlorene) Abhandlungen, von denen Munk, der Mélanges p. 383—410 über ihn handelt, S. 386 folgende ihrem Titel nach anführt: logische Tractate (die nach Casiri, biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I, p. 179 sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (régime du solitaire), ferner über die Verbindung des Intellects mit dem Menschen und Abschiedsbrief; dazu kommen Commentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift: „Leitung des Einsamen" theilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des vierzehnten Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 389—409 mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren aus, welches sie mit den Thieren theilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des activen Intellects oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace (nach Averroës de anima fol. 163 A) mit der virtus imaginativa identificirt zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntniss (im Selbstbewusstsein) ist das Denken mit seinem Object identisch.

Ibn Tophail (Abu Bekr Mohammed ben Abd al Malic Ibn Tophail al Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marocco 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Badja eingeschlagene Bahn der Speculation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Haji Ibn Jakdhan, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden. Es wurde schon früher in's Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit, mit lat. Uebersetzung herausgegeben Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Uebersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley in's Englische, von Andern in's Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (der Naturmensch, Berlin 1783) in's Deutsche übersetzt. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie in Ibn Badja's „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten bis zur Gemeinschaft seines Intellects mit dem göttlichen. Aber Ibn Tophail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbstständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft; er lässt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbstständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesammtgeschichte verholfen hatte, als Ideal hypostasirt und so in seinem Naturmenschen als aussergeschichtlich und ursprünglich setzt (wie im achtzehnten Jahrhundert Rousseau). Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Tophail nur als die nothwendige Zucht der

Menge; die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmässiger Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert. Vgl. Ritter, Gesch. der Ph. VIII, S. 104—115, Munk, Mélanges p. 410—418.

Averroës (Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Grossvater und Vater hohe richterliche Aemter bekleideten, studirte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medicin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Er war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Tophail, der ihn dem Chalifen Abu Jacub Jusuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der Aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward; eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jacub Almansur, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt; bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaften des Alterthums zum Nachtheil der mohammedanischen Religion zu cultiviren und durch Almansur seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote; die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem dreiundsiebzigsten Lebensjahr. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exclusiven Herrschaft des Koran und der Dogmatik.

Ueber die Schriften und die Lehre des Averroës handeln namentlich: Lebrecht im Magazin für die Litteratur des Auslandes 1842 Nr. 79 ff, E. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris 1852 und Munk, Dict. III, S. 157 ff. und Mélanges S. 418—458, über die Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 374—385.

Eine medicinische Therapeutik des Averroës ist unter dem Titel Colliget (Collijjat, Allgemeinheiten) lateinisch im zehnten Bande der Werke des Aristoteles nebst dem Commentar des Averroës Venet. 1552 und öfters gedruckt worden. Eine astronomische Schrift, ein Abriss des Ptolemäischen Almagest, worin er sich streng an das System des Ptolemäus anschliesst, existirt noch in hebräischer Uebersetzung handschriftlich auf der kaiserl. Bibliothek zu Paris; übrigens urtheilt er in anderen Schriften im Anschluss an Ibn Badja und Ibn Tophail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt; die Annahme der Epicyclen und Excentricitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit; er wünsche, dass seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, Andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. Metaph. XII, 8). In der That hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abu Ishak al Bitrodji (Alpetragius, um 1200), ein Schüler des Ibn Tophail, um die Epicyklen, Excentricitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen, deren Grundgedanke ist, dass nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern durch den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einfluss eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des Alpetragius wurde von Michael Scotus 1217 in's Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Uebersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Venet. 1531. Vgl. Munk, Mél. p. 513—522. Bei weitem berühmter aber, als in der Medicin und Astronomie, ist Averroes in der Philosophie, besonders durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1) durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng

systematischer Ordnung wiedergiebt, die Aristotelische Erörterung fremder Ansichten weglässt, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischen Philosophen beifügt, 2) durch Commentare von mässigem Umfang, die er selbst als Résumés bezeichnet und die man die mittleren Commentare zu nennen pflegt, 3) durch (später verfasste) ausführliche Commentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analytica posteriora, der Physik, der Schrift de coelo, den Büchern de anima und der Metaphysik. (Von dem mittleren Commentar zu de anima ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, auf der Pariser Bibliothek vorhanden.) Nur kürzere Commentare und Paraphrasen existiren bei der Isagoge des Porphyr., den Kateg., de interpr., Anal. priora, Top., de soph. el., Rhetor., Poët., de gen. et corr., Meteorolog. Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Commentar geschrieben. Nur Paraphrasen existiren von den Parva naturalia und von den vier Büchern de partibus animalium und den fünf Büchern de generatione animalium. Es existirt kein Commentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher histor. animalium, auch nicht über die Politica, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der Aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht; auch verstand er weder die griechische, noch die syrische Sprache; wo die arabischen Uebersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der Aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschliessen versuchen. Ausser den Commentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfasst, wovon die bedeutenderen sind: 1) Tehafot al Tehafot, d. h. destructio destructionis, eine Widerlegung der Algazel'schen Widerlegung der Philosophen; hiervon existirt handschriftlich eine hebräische Uebersetzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Uebersetzung angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem letzten Bande der alten beiden lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Commentaren des Averroës gedruckt worden ist. 2) Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel: Quaesita in libros logicae Aristotelis, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles (Bd. I, Theil 3); Prantl hält (Gesch. der Log. II, S. 374) diese Quaesita, wie auch eine „Epitome" des Organon, für unecht. 3) Physikalische Abhandlungen (über Probleme der Physik des Aristoteles), lateinisch im XI. Bande jener Ausgaben. 4) Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellects mit dem Menschen oder des activen Intellects mit dem passiven, lateinisch ebendaselbst unter den Titeln: Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine und de animae beatitudine. 5) Ueber den potenziellen oder materiellen Intellect, nur in hebräischer Uebersetzung noch vorhanden. 6) Widerlegung der von Ibn Sina aufgestellten Eintheilung der Wesen in die schlechthin zufälligen (sublunarischen), die an sich zufälligen aber durch ein anderes (Gott) nothwendigen und das schlechthin nothwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, dass das nothwendige Product einer nothwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); dieser Tractat existirt hebräisch unter den Manuscripten der kaiserlichen Bibliothek zu Paris. 7) Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendaselbst vorhanden. 8) Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, hebräisch ebendaselbst, arabisch im Escurial. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna gethan hatte; er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntniss. In der Logik schliesst sich Averroes überall

nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averr. de an. I, 8; cf. Alb. M. de praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraction ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Destr. destr. fol. 17: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, quum abstrahit ab iis naturam unam communem, quae divisa est in materiis). In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden. In der Psychologie ist am bemerkenswerthesten die Erklärung, die Averroës von der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem νοῦς παθητικὸς und ποιητικὸς giebt. Thomas von Aquino, der dieselbe bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; — nec Deum facere posse quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Commentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die thätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener thätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Commentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den passiven Verstand (νοῦς παθητικός) für eine blosse, mit den animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können diese Disposition sei in uns, der νοῦς ποιητικὸς aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum νοῦς ἐπίκτητος werden lasse, ausser uns; nach unserm Tode existire unser individueller νοῦς nicht mehr. Themistius dagegen und die anderen Commentatoren haben den νοῦς παθητικὸς nicht für eine blosse, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhäriren lassen, welchem auch der active Verstand angehöre und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften als etwas Immaterielles in uns sei, so dass diesem unserm individuellen νόῦς Unsterblichkeit zukomme. Averroës dagegen hält den passiven Verstand (νοῦς παθητικός) allerdings für mehr als eine blosse Disposition und nimmt (mit Themistius und den anderen Commentatoren) an, dass die nämliche Substanz beides sei, passiver und activer Intellect (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde); aber er hält nicht dafür, dass die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es gebe überhaupt nur Einen activen Intellect und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem activen Intellect afficirt werden zu können; aber bei der Berührung des activen Intellects mit dieser Disposition entstehe in uns der passive oder materielle Intellect, indem der Eine active Intellect sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen particularisire, wie das Licht an den Körpern sich in die Farben zerlege; der passive Intellect ist (nach Munks Uebersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte, mais qui est intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition“ (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447); der active Intellect wirke auf den passiven zunächst so ein, dass er denselben zum actuellen und erworbenen Verstand fortbilde, demnächst aber auf diesen so, dass er ihn in

sich absorbire, und dass demgemäss nach dem Tode unser νοῦς zwar fortexistire, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber identificirt Averroës nicht (wie Alexander von Aphrodisias den νοῦς ποιητικός) mit der Gottheit selbst, sondern fasst ihn (im Anschluss an die älteren arabischen Commentatoren und mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluss der Gottheit auf, und zwar als den Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Commentaren zu de anima entwickelt, wogegen er in der (früher geschriebenen) Paraphrase sich in einem mehr individualistischen Sinne geäussert hatte (Averr. bei Munk, Mélanges S. 442 ff.). Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach zwar in der Art der Begriffsbestimmung der des Themistius, sachlich aber der des Alexander Aphrodisiensis näher, sofern Beide die individuelle Existenz unseres νοῦς auf die Zeit bis zu unserm Tode hin beschränken und nur dem Einen νοῦς ποιητικός die Ewigkeit zuerkennen, wesshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten beide von der katholischen Kirche verworfen wurden.

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Muhammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluss an die Religion seines Volkes, in der er erzogen ist, obschon nur im Sinne der schicklichen Accommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Princips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung; durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntniss, während die Masse an den Wortsinn sich hält. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen; in der Vertiefung der Erkenntniss liegt die dem Philosophen eigenthümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Cult darbringen, als den der Erkenntniss seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntniss seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im grossen Commentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges S. 455 f.).

Der Rationalismus der Mutazilin, die Orthodoxie der Ascharíten etc. sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Motekallemin).

§ 9. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist theils die Kabbala, theils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im zehnten Jahrhundert nach Chr. als ein uraltes Buch, ist aber wahrscheinlich erst nach der Mitte des neunten Jahrhunderts verfasst worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts im Anschluss an ältere Anschauungen durch Isaac den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Moseh ben Schem Tob de Leon niedergeschrieben worden; später sind Zusätze und Commentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezirah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akiba (der in Folge seiner Betheiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und seiner

Ueberschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet wurde) und das Buch Sohar auf seinen Schüler Simeon Ben Jochai zurück. In der That sind einzelne Kabbalistische Grundlehren alt und gehören spätestens den ersten Jahrhunderten nach und wahrscheinlich schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung an. Unter den Vermuthungen über ihren Ursprung ist die wahrscheinlichste die, welche denselben in der Geheimlehre der Essäer findet; auf die Fortbildung dieser Doctrin aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittelst neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluss geübt. Die Berührung mit fremden Culturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römerthum, später auch mit dem Christenthum und Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben; in dem Maasse aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transscendenter; Jehova ward geistiger, höher, dem Einzelnen ferner, schliesslich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt; dann bildete sich besonders in Alexandria unter dem Miteinfluss der griechischen Philosophie die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philo's Schriften uns vorliegt, und als Lehre vom Logos und von den Aeonen auch in die christliche Glaubenslehre und Gnosis Eingang gefunden hat. Die Geheimlehre knüpfte sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Mosis und die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweis absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt. — Von den verstandesmässig philosophirenden Theologen gehören die ältesten der (um 761 n. Chr. durch Anan ben David gestifteten) Secte der Karäer oder Karaïten an (die den Thalmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al Fajjumi (892—942), der Vertheidiger des Thalmud und Bekämpfer der Karaïten,

der die Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben behauptete und die Vernunftgemässheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judenthums zu erweisen unternahm. Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen; seine Lehren sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluss geblieben. Gegen Ende des eilften Jahrhunderts verfasste Bahja ben Joseph eine moralische Schrift über die Herzenspflichten; er legt auf die innere Moralität mehr Gewicht, als auf die blosse Legalität. Eine directe Reaction gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Juda ha-Levi in seinem Buche Khosari, worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden lässt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judenthum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezirah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt. Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen; bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Leitung der Zweifelnden", der dem Aristoteles in der Erkenntniss der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zuschreibt, in der Erkenntniss des Himmlischen und Göttlichen aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren einschränkt, und auf die gesammte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Ahron ben Elia im vierzehnten Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohlthätigen Einfluss geübt hat. Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und zum Theil auch wieder mit Commentaren versehen wurden. Als Commentator von Paraphrasen und Commentaren des Averroës und auch als Verfasser selbstständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fallen. Durch Vermittlung der Juden wurden arabische Uebersetzungen von (echten

und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern in's Lateinische übertragen und bildeten so die erste Vermittlung der Kenntniss der gesammten aristotelischen Philosophie für die Scholastiker, die hierdurch angeregt, bald nachher auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Ueber die gesammte Philosophie der Juden giebt eine Uebersicht Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 461—511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung in's Deutsche übersetzt von B. Beer Leipz. 1852 erschienen ist. Vgl. J. M. Jost und H. Grätz in ihren Darstellungen der Geschichte des Judenthums, ferner Julius Fürst, Bibliotheca judaica, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Litteratur, Leipzig 1849—63, und Steinschneider, jüdische Litteratur, in Ersch und Gruber's Encyklopädie.

Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezirah in lateinischer Uebersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae scriptores. Das Buch Jezirah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden. Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—60, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, auch Amst. 1670, dann in einer umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica Bd I. Sulzbach 1677—78, Bd. II. Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amst. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 etc. Schon im siebzehnten Jahrhundert wurde die Echtheit des Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl. p. 363 sqq.; cf. Tholuck, comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Leipzig 1840). Unter den neueren Werken über die Kabbala ist das bedeutendste das von Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, Paris 1842, ins Deutsche übertragen von Ad. Jellinek, Leipz. 1844 unter dem Titel: die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer; eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doctrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha-Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipzig 1849. Vgl. auch Franck im Dict. ph., Art. Kabbala, Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 und 1847, ferner Freystadt, Kabbalismus et pantheismus, Regiomonti 1832, Tholuck, de ortu cabbalae (als II. Theil der oben angef. Commentatio), Hamburg 1837, H. Grätz, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846, Ad. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar, Leipz. 1851, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Leipz. 1852, Auswahl kabbalistischer Mystik, Leipz. 1855, S. Munk, Mélanges S. 275 ff. u. ö., Grätz, Gesch. der Juden, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. und Note 12, S. 487 ff.

Saadja's Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist, aus dem Arabischen im zwölften Jahrhundert durch Jehuda ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt, mehrfach edirt worden; eine deutsche Uebersetzung von Julius Fürst ist Leipz. 1845 erschienen. Ueber ihn handelt Sal. Munk, notice sur Saadia, Par. 1838; Leop.

Dukes, in: litt. Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexikographen, Stuttgart 1844.

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im dreizehnten Jahrhundert aus dem arabischen Original entnommen und in's Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Uebersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, Paris 1857 veröffentlicht worden; über ein lat. Manuscript berichtet Seyerlen th. Jahrb. XV und XVI. Die Entdeckung, dass Ibn Gebirol mit dem von den Scholastikern oft angeführten Avicebron (oder Avencebrol) identisch sei, hat S. Munk schon im Litteraturblatt des Orients 1846 No. 46, col. 721 mitgetheilt. Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. A. Munk Mélanges S. 159 ff. und Michael Sachs in seiner Schrift: die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 3—40 Proben. Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfasst 1045, ist, durch Jehuda ibn Tibbon 1167 in's Hebräische übersetzt, mehrmals veröffentlicht worden, zuletzt zu Luneville 1804. Eine durch Dominicus Gundisalvi latinisirte Abhandlung über die Seele erwähnt Munk a. a. S. 170 als eine wahrscheinlich von Ibn Gebirol verfasste, jedoch von dem Uebersetzer stellenweise interpolirte Schrift. Ueber die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860.

Die Schrift des Bahja ben Joseph über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Uebersetzung des Jehuda Ibn Tibbon Neapel 1490 u. ö., zuletzt von Is. Benjakob Leipzig 1846 herausgegeben worden, mit deutscher Uebersetzung von R. J. Fürstenthal, Breslau 1836. Ueber ihn handelt Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Leipzig 1846.

Das Buch Khusari des Jehuda ha-Levi ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahr 1167 zu Lunel angefertigten Uebersetzung öfters, zuletzt Hannover 1838, Prag 1838—40 und theilweise Leipz. 1841—42, mit lateinischer Uebersetzung durch Joh. Buxtorf Basel 1660, deutsch theilweise durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Leipz. 1841—42 edirt worden.

Die in arabischer Sprache verfasste Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: der erhabene Glaube, hat sich in einer hebräischen Uebersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Uebersetzung Simson Weil Frankfurt am Main 1852 veröffentlicht hat.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maïmonides: Dalalat al Haïrin (Leitung der Zweifelnden) ist in der hebräischen Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel: Moreh Nebuchim mehrmals, schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Ven. 1551 etc. erschienen, mit lat. Uebersetzung Paris 1520 und gleichfalls mit lateinischer Uebersetzung edirt von Joh. Buxtorf Basel 1629, in's Deutsche (theilweise) übersetzt von R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, und von Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, neuerdings aber von S. Munk arabisch und französisch veröffentlicht worden unter dem Titel: Le guide des égarés, t. I. Paris 1856, t. II, Paris 1861 (bei welcher höchst verdienstvollen Arbeit nur zu bedauern ist, dass die schlechte Uebersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanction gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel II, S. 379 f. als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so dass nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden, zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen aufthun, der der Philosophie und der des Positivismus, der der allegorischen und der der wörtlichen Bibeldeutung,

unentschieden und des Rathes bedürftig sind; die lateinische Uebersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: dux seu director dubitantium aut perplexorum; Albertus Magnus citirt: dux neutrorum; Andere: directio perplexorum). Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Uebersetzung Simon Falkenheim Königsberg 1832 veröffentlicht. Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. Ueber Maimonides handelt ausser Munk u. A. auch Franck in dem Dictionnaire des sciences philosophiques t. IV, p. 31, Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1845, Abr. Geiger, Rosenberg 1850, M. Joël, die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einfluss auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Breslau 1863.

Commentare zu dem Moreh Nebuchim oder zu Theilen desselben haben insbesondere Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1280, gedruckt zu Pressburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frankfurt a. M. 1848), Moses ben Josua von Narbonne (verfasst 1355—62, edirt durch Goldenthal Wien 1852) und Is. Abravanel (im fünfzehnten Jahrhundert, hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831—32) geschrieben.

Commentare des Levi ben Gerson, bezüglich auf die Isagoge des Porphyrius, Categ. und de interpr., sind nach der lateinischen Uebersetzung des Jacob Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Commentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai" ist zu Riva di Trento 1560 edirt worden. Ueber seine Religionsphilosophie handelt M. Joël, Breslau 1862, und über seine Logik Prantl, Gesch. der Log. II, S. 394—396.

Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, vollendet 1346 zu Constantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider Leipz. 1841 herausgegeben worden. Vgl. Franck in den Archives israélites 1842, S. 173.

Die Entstehung der Kabbala rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen ben Sira's und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluss der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, dass an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, dass „die Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde", und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloss durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei; dass wenigstens das ausgebildetere kabbalistische System einen Einfluss des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Sehr wahrscheinlich ist die (auch von S. Munk, Palästina p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermuthung, dass die Essäer oder Essener (deren Name von Einigen auf das syrische Wort asaja, Aerzte, von Anderen auf das hebräische chasah, sehen, wovon chosim, aramäisch chasin, Propheten, wo jedoch im Griechischen ein ζ stehen müsste, von Anderen mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, wozu die griechische Transscription am besten passt, oder auch auf chasa, baden, wo eher ein einfaches σ zu erwarten wäre, zurückgeführt wird) die ersten Träger der halb mystischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christenthums entwickelt habe und durch welche theils die christliche Gnosis, theils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Die Genesis des Essäismus ist streitig; es kommt in Frage, ob derselbe aus der inneren Entwicklung des Judenthums allein oder aus der Berührung desselben mit dem Parsismus oder mit dem Hellenismus hervorgegangen sei. Wahrscheinlich hat sich der

Essäismus ungefähr gleichzeitig mit dem Pharisäismus zur Zeit der ersten Makkabäer gebildet, um durch strengste Enthaltsamkeit die höchste Stufe der Heiligkeit zu erringen und eine Geheimlehre zu überliefern, deren erste Keime im Parsismus liegen mögen. Die Meinung, dass der Essäismus auf dem Einfluss der griechischen Bildung und Philosophie beruhe, sei es (wie u. A. Zeller, Philos. der Griechen III, 2, 1852, S. 583 f. annimmt) durch Vermittlung der in Aegypten lebenden Therapeuten (deren Name ihren mönchischen Gottesdienst überhaupt, nicht eine specielle Function, wie das Baden oder Schweigen, bezeichnet) oder auch (was Zeller, theol. Jahrb. 1856, S. 401 ff. möglich findet, obschon damals unter den Griechen kein Neupythagoreismus bestand) unmittelbar vermöge der Mischung von griechischem und jüdischem Wesen vor der Makkabäerzeit, stützt sich theils auf die Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus, die schon Josephus bezeugt, theils auf die Beziehung zum Christenthum, welches, sofern es unbeschadet seiner Originalität auf der Basis nicht bloss jüdischer, sondern auch hellenischer Elemente ruht, eine Berührung seines Stifters mit beiden vorauszusetzen scheint, und die Berührung mit dem Hellenismus könnte doch nur etwa als durch den Essäismus bedingt gedacht werden. Aber die Aehnlichkeit mit dem Neupythagoreismus lässt sich in allen den Beziehungen, in welchen derselbe über den altgriechischen Pythagoreismus hinausgegangen ist, richtiger durch einen Einfluss in entgegengesetzter Richtung, also von dem Judenthum auf das Griechenthum, erklären, das mönchische Element in der essenisch-therapeutischen Ethik ist entschieden orientalisch und unhellenisch, und das von der Beziehung zum Christenthum entnommene Argument erweist sich als trüglich, sobald die Anfänge und der Fortgang dieser Religion historisch unterschieden und nicht (mit dem vierten Evangelisten) paulinische und nachpaulinische Entwicklungsformen antedatirt werden. Die Beziehung des Essäismus zu der jüdischen Apokalyptik, dem Nachtrieb der alten Prophetie, hat Hilgenfeld (die jüd. Apokalyptik, Jena 1857) sehr überzeugend nachgewiesen. (Dies zur Ergänzung von Grundr. I, S. 159.) Die alexandrinische Religionsphilosophie ist den palästinensischen Juden weit fremder geblieben, als es nach dem vielfachen Verkehr zwischen den einander benachbarten Ländern erwartet werden möchte. Doch hat eine wechselseitige Beziehung nicht völlig gefehlt, am wenigsten zur Zeit der ersten Gnostiker, als aus der essäischen Doctrin theils ebjonitische, theils, wie es scheint, kabbalistische Speculation erwuchs. Dem Gamaliel'schen Hause wird Kenntniss griechischer Weisheit (wahrscheinlich alexandrinischer Religionsphilosophie) ausdrücklich zugeschrieben. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Uebersetzungen vermittelte Kenntniss neuplatonischer Sätze und wohl auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doctrin eingewirkt. Es scheint, dass die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und wahrscheinlich schon essenische Form war, dann die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte als mitbedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Ueber die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermuthungen möglich; bestimmter lässt sich über die ausgebildetere Kabbala urtheilen.

Das Bedürfniss, zwischen der transscendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbalistischen Speculationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modificirte platonische Ideenlehre mit einander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt) oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjectiv unterscheiden (wie nach Corduero's An-

gabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll) oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht ausser, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein, da sie schärfere Unterscheidungen sucht, als jene nicht reflectirende, sondern phantasirende Weise der Betrachtung zulässt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philo das Schwanken zwischen der attributiven und substanziellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, S. 161 f.). Die emanatistische Doctrin der Kabbala tritt nicht in bewusster, auf philosophische Gründe gestützter Opposition gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf; aber man darf darum nicht (mit Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlehren verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschliesslich in den späteren Zusätzen und Commentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basirt ist.

Das Buch Jezirah entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, den Mittelwesen und den Welten. Es betrachtet die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellectuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesammten Schöpfung. In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarbeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanationen gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so dass die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die Basilidianische von dem nicht seienden Gotte und seinen Evolutionen erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt; es existirte nichts Anderes, als es selbst. Damit aber Anderes werde, concentrirte es sich auf einen Theil des Raumes, so dass ausser ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, der der Mensch bei den Thieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon constituirenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Theilwesen sind, wie die δυνάμεις oder λόγοι die Theilwesen des Philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokhma, Weisheit (σοφία), 3) Binah, Verstand (λόγος). (Diese Trennung von σοφία und λόγος gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber wahrscheinlich in dieser Form noch viel später.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chesed, Gnade (oder auch Gedulah, Grösse). 5) Din, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tiphereth, Schönheit, 7) Nezach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesod, Fundament, 10) Malkuth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinandergestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, woraus hier freilich, um das monotheistische Princip zu wahren, ein blosser Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist). Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten (nach Jesaias XLIII, 7 benannt) folgen: die Welt Beriah (von barah, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezirah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijjah (von asah, machen), welche die der materiellen

Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objecte ist. (Mit der Viertheilung des Plotin: das Eine, der *Νοῦς* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre in so weit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der schwärmerischen Kabbala bildet die verstandesmässig reflectirende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judenthums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus. Unbedeutend waren die logisch-philosophischen Studien jüdischer Aerzte, wie namentlich des Isaac Israeli (um 900). Die Karaiten, die mit der thalmudistischen Tradition brachen, waren die ersten jüdischen Theologen, die, nach dem Vorbild der mohammedanischen, die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten).

Saadja, geboren zu Fajjum in Aegypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judenthums, II, Leipzig 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Propfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahr 933 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk, worin er, nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaitischen Zeitgenossen David ben Merwan al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak, einen Nachweis der Vernunftgemässheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben versucht. Die Schrift enthält (nach Julius Fürst) ausser der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihre Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetz und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der Todten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre. Die Cardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen, Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erschöpft ist. Demgemäss ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie; auf die religionsphilosophische Form ihrer Entwicklung aber hat das Vorbild der arabischen Motekallemin (d. h. Dogmatiker, Lehrer des Wortes, hebräisch Medabberim genannt, im Unterschiede von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Gesetzes) Einfluss geübt, und zwar steht er den Muatasilin am nächsten (d. h. der rationalisirenden Fraction der Motekallemin, welche das Prädestinations-Dogma milderte und zur blossen Präscienzlehre abschwächte, um die menschliche Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit zu retten, wogegen insbesondere die Ascha-riten dasselbe streng aufrecht erhielten). Der positive Einfluss des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kate-

gorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Rabbaniten Chivi Albalchi (aus Bactrien).

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (arabisch Abu Ajjub Soleiman ben Jahja ibn Djebirul), den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor hajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 — 1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Der Grundgedanke seines Hauptwerkes: Fons vitae wird von dem Uebersetzer der Hauptstellen, Schem Tob, in der Lehre gefunden, dass auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme. Albertus Magnus sagt (Summa totius theolog. I, 4, 22), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: corporalium et incorporalium esse materiam unam, und Thomas von Aquino (quaest. de anima, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, dass die Seele und überhaupt jede Substanz ausser Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Aus Munks Veröffentlichung jener Auszüge geht hervor, wie diese Annahme des Ibn Gebirol sich dem Ganzen seiner Philosophie einreiht, die ein Product der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist. Das erste Buch handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellect enthaltenen Mittelwesen zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt sind, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschliessen, den Ausfluss der göttlichen Weisheit, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, das Mittlere zwischen Gott als der ersten Substanz und allem, was aus Materie und Form besteht, die Lebensquelle, aus der alle Formen emaniren. Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasirung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung. Alles, was subsistirt, fällt unter den Begriff der Subsistenz, also hat jedes Subsistirende mit jedem andern die reale Subsistenz gemeinsam; dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objectes seine Eigenthümlichkeit und Differenz von anderen Objecten liegt, also ist es die Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (materia universalis), die sich als körperliche und geistige Materie specificirt. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligiblen Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird nur im uneigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es consequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden, oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der materia universalis oder der allgemeinen Substanz zu identificiren, was durch David von Dinant wohl nicht ohne Einfluss der Avicebron'schen Doctrin geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.) In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Plato, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die nothwendige

Folge ihrer Hypostasirung war), und dem Plotin, welcher letztere ausdrücklich die in Platos Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin Ennead. II, 4, 4: mit der μορφή ist überall nothwendig auch die ὕλη oder das ὑποκείμενον verbunden, dessen μορφή sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligiblen, aus Materie und Form, so muss auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Alterthums in arabischen Uebersetzungen. Diese fast sämmtlich pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts vermittelst lateinischer Uebersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges S. 240 ff., der sich dabei zum Theil auf den im Jahr 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Secten Mohammed al Schahrestani stützt) folgende:

1) Die Elementa theologiae des Proclus.

2) Pseudo-Empedocles, über die fünf Elemente und vielleicht noch andere dem Empedocles zugeschriebene Werke, deren Uebersetzungen bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden waren; dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen; aus dieser sei der Intellect emanirt, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis, die Einzelseelen seien Theile der universellen Seele, das Product dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Hass herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe; von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

3) Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellect, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisirt oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet.

4) Pseudo-Aristoteles, theologia, eine Schrift, die bereits im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt worden ist, in lateinischer Uebersetzung den Scholastikern bekannt wurde und 1519 zu Rom unter dem Titel: sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios erschienen ist; nach dieser Uebersetzung und auch nach dem arabischen Texte giebt Munk, Mélanges, S. 249 ff. Auszüge aus derselben. Die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellect mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen, und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur wird darin entwickelt, die Stofflosigkeit der im Intellect enthaltenen reinen Formen wird mit Berufung auf die Metaphysik als eine frühere Schrift des nämlichen Autors behauptet und die Annahme bekämpft, dass alle Substanzen mit Ausnahme der Gottheit aus Materie und Form bestehen. Zwischen das Eine und den Intellect schiebt Pseudo-Aristoteles noch das göttliche Wort, den Logos, ein.

5) Das Buch de causis, welches gleichfalls neuplatonische Lehren enthält, und zwar in wörtlichen Auszügen aus Proclus. Es ist eine späte Compilation, vielleicht erst nach der Zeit des Ibn Gebirol entstanden; möglicherweise ist der Compilator mit dem Commentator, dem Juden David, identisch (was Albertus Magnus annimmt, dem freilich die Quelle noch unbekannt war; Thomas erkannte als solche die Elevatio theologica des Proclus). Es wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles

durch den Archidiaconus Dominicus Gundisalvi mit Hülfe des convertirten Juden Avendeath (Ibn David?) um 1150 n. Ch. ins Lateinische übersetzt, den Scholastikern bekannt und schon von Alanus ab insulis benutzt. Die Meinung, dass Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von Vielen noch lange festgehalten, und unter den Werken des Aristoteles ist es auch in den ersten Ausgaben derselben mit abgedruckt worden. Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, philos. scol. I, S. 384 ff. und bei Vacherot, hist. critique de l'école d'Alexandrie III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasirt; was dem abstracteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache; das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudopythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellects, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift.

So beträchtlich der Einfluss der Philosophie des Ibn Gebirol auf einen Theil der christlichen Scholastiker (und insbesondere auch auf Duns Scotus) geworden ist, so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des zwölften Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich in Folge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbala eine Zufluchtstätte fanden. Dazu kommt, dass die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fliessenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoss gereichen mochte.

Bahja ben Joseph verfasste gegen Ende des eilften Jahrhunderts eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er, ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Dass die inneren Pflichten nicht eine blosse Zuthat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Werth der Handlungen bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Ueberlieferung darzuthun.

Jehuda ben Samuel ha-Levi aus Castilien (geb. um 1080, gest. 1150), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äussert sich in seiner Schrift Khosari, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judenthum die Scenerie der Gespräche gründet, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fern zu halten. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäss zu begründen.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahr 1160 in arabischer Sprache das Werk: der erhabene Glaube, worin er die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

Moses Maimonides oder Maimuni (Moseh, Sohn des Richters Maimun), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Aegypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. December 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, brachte er in seiner

(1158—1168 verfassten) Erläuterung der Mischnah, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Thalmud-Conglomerat (wogegen der historische Sinn bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, minder entwickelt blieb). Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, die „Leitung der Zweifelnden", enthält (nach Munks Urtheil, Mélanges S. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und hierdurch einen beträchtlichen Einfluss auf die Scholastik zu üben. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Gesetz nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dass also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntniss der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixirung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten und fromme Männer überliefert ist. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt ihm Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur da abgeht, wo das Dogma es fordert, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und von den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), dass Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewissheit, so müssten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäss hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Uebersetzung lesen konnte) so auffasst, dass zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dass auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei. In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lass dich nicht von Thoren bereden, dass Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich's selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres thun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuertheilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die Auferstehung des Leibes lässt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, dass es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewissheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn mittelst allegorischer Deutung geopfert werden müsse, erschien einem Theile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, ja als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen Grundes"; die Umdeutung sinnlicher Schilderungen von der Gottheit und vom zukünftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hülfe christlicher Inquisitoren gegen die verhasste Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrath am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den occidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Uebersetzer und Commentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftreten, sind die bedeutendsten: im dreizehnten Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, der Commentator des Moreh Nebuchim und Uebersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirol's Lebensquelle, im vierzehnten Jahrhundert aber Levi ben Gerson, geb. 1288, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem activen Intellect erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Antheil habe, und Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der namentlich zu Schriften arabischer Philosophen und auch zu dem Moreh des Maimonides Commentare verfasst hat, welche handschriftlich vorhanden sind. Die Nachbildung des Moreh durch den (im vierzehnten Jahrhundert lebenden) Karaiten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum" (worin auch detaillirte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus. Seit dem fünfzehnten Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluss geübt, der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abravanel, bekundet.

§ 10. Das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik und Psychologie und der Ethik des Aristoteles und der theils auf dem Neuplatonismus, theils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen, wie auch der byzantinischen Logik, bewirkte eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der That aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Scotus Erigena sich anschliessende Hinneigung zum entschiedenen Pantheismus, gegen

welche bald eine mächtige kirchliche Reaction erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte, demnächst aber, nachdem der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, seiner Lehre zum entschiedenen Siege verhalf und den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurückdrängte. Die Herrschaft des aristotelischen, arabischen und jüdischen Monotheismus in der Philosophie der späteren Scholastiker hatte die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer theologia naturalis von der theologia revelata zur Folge, indem nunmehr der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker die Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, auf die Offenbarung allein gestützt und als theologisches Mysterium dem begründenden philosophischen Denken entzogen, der Glaube an das Dasein Gottes aber philosophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt wurde. Durch umfassende Aneignung und theilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie in dieser Periode, abgesehen von den dem blossen Glauben vorbehaltenen Mysterien, im Uebrigen das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie, bis mit der Erneuerung des Nominalismus die Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft erschüttert wurde und die Decrescenz der Scholastik begann, zu der freilich der erste Keim schon in der Nothwendigkeit jener strengen Sonderung lag, wodurch bereits das Axiom dieser Harmonie eine Einschränkung erfuhr.

Ueber das Bekanntwerden der Scholastiker mit den physischen, metaphysischen und ethischen Werken des Aristoteles (und auch mit den Schriften der arabischen und jüdischen Commentatoren) handelt insbesondere A. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831; vgl. Renan, Averr., Par. 1852, S. 148 und 158 ff., 228 ff. Ueber die erste Aufnahme, welche diese Schriften fanden, handelt namentlich Hauréau, phil. scol. I, S. 391 ff.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den Aristotelischen Schriften ausser dem Organon bekannt geworden seien, ist durch Jourdains Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, dass die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, bald nachher aber auch der griechische Text besonders aus Constantinopel nach dem Abendlande gekommen und direct in's Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, dass die lateinischen Uebersetzungen aus arabischen geflossen seien; doch wurde nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittlung bekannt waren, und den übrigen unterschieden, und ausserdem die allmählich hinzutretende directe Uebersetzung aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner Gesch. des Studiums der class. Litt. I,

S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittlung zu unterschätzen. Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Mittheilung der Belege, die Jourdain giebt. Dass auch das Organon erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts vollständig bekannt wurde und die Früheren auf Categ. und Interpr. nebst der Isagoge und Boethianischen Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdains Untersuchungen durch Cousin, Prantl und Andere ermittelt worden. Den Einfluss der byzantinischen Logik hat Prantl (Gesch. der Log. II, S. 261 ff.) nachgewiesen.

Sporadisch hat schon früh die Wissenschaft der Araber Einfluss auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien Einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851 nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederliess, übersetzte besonders medicinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates, wodurch auch die Lehren Wilhelm's von Hirschau bedingt sind. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze zur Naturlehre entnahm. Schon um 1250 übersetzten Johannes Avendeath und Dominicus Gundisalvi aus dem Arabischen mittelst des Castilischen in's Lateinische auf Geheiss des Erzbischofs Raimund von Toledo die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Avicenna, des Algazeli und des Alfarabi, wie auch die „Lebensquelle" des Avicebron (Ibn Gebirol). Das von David dem Juden commentirte, eine Zusammenstellung neuplatonischer Sätze enthaltende Buch de causis (auch: de causis causarum, de intelligentiis, de esse, de essentia purae bonitatis) verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als ein Aristotelisches Werk bald nach 1150 und hat schon auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluss geübt. Die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Theologia (auch: de secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Uebersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher, bekannt war, trug dazu bei, dass anfangs neuplatonische Lehren unter der Autorität des Aristoteles Eingang fanden; wahrscheinlich hat schon auf Amalrich von Bena (der nur mündlich gelehrt zu haben scheint) und auf seine Schüler diese Schrift, wie auch das Buch de causis und Avicebrons Fons vitae einigen Einfluss geübt, obschon der Kern seiner Lehren unzweifelhaft aus Scotus Erigena stammt (was aus dem Bericht des Heinrich von Ostia, Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium, gedr. 1512, ad I, 1, 2, abgedr. bei Tennemann, Krönlein und Huber, Scotus Erigena, München 1861, S. 435 f. und des Martinus Polonus, Chron. IV, abgedr. bei Huber S. 437 und bei Hauréau, ph. sc. I, S. 412, so klar hervorgeht, dass Krönleins Bedenken als ungegründet erscheinen, denn es ist doch wohl kaum zu bezweifeln, dass Ansichten des Erigena, durch welche die Verdammung des Amalrich mitbegründet wurde, im Wesentlichen von diesem getheilt worden seien). Bald nach dem Tode Amalrichs (um 1206) wurde bekannt, dass seine Häresie sich nicht auf den Satz beschränkte, den er offen gelehrt hatte und zu dessen Widerruf er schliesslich gezwungen worden war, jeder Gläubige müsse sich für ein Glied des Leibes Christi halten, sondern auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der vielverzweigten Häresie zusammenhange, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte. Gott der Vater sei, lehrten Amalricaner, in Abraham Mensch geworden, der Sohn in Christo, der das jüdische Gesetz aufgehoben habe; nunmehr aber sei das Zeitalter des heiligen Geistes eingetreten, der sich in ihnen selbst verkörpert habe und auch die kirchlichen Satzungen und Sacramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung, zu

Gunsten des Wissens und der Liebe abrogire. Nicht Werke, sondern die Gesinnung entscheidet; wer in der Liebe steht, sündiget nicht. Diese Häresie wurde durch Scheiterhaufen und Gefängnissstrafen ausgerottet; das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber ward, sofern es dieselbe zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Erigena, durch kirchliche Decrete verboten. Im Jahr 1209 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs Peter von Corbeil zu Paris versammelte Provinzialconcil unter anderm auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Der Historiker Rigordus berichtet, die kurz vorher von Constantinopel gekommenen und aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der That David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der Amalricanischen Ketzerei Anlass gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Concil (1209) auf drei Jahre verboten worden; das Gleiche erzählt Caesar von Heisterbach, der nur libros naturales nennt. Hiernach scheint es, dass 1212 jenes Verbot wieder aufgehoben worden ist. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahr 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courceon sanctionirt wurden, wird zwar das Studium der Aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue", geboten, das der Aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, wie auch der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius verboten. Die Ethik blieb unverboten. Durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 gebot der Papst Honorius III. die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Erigena *περὶ φύσεως μερισμοῦ*. Im Jahr 1231 befahl Papst Gregor IX, die durch das Provinzialconcil aus einem bestimmten Grunde verbotenen libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrthums gereinigt seien. Aus diesem limitirenden Zusatze und aus der Thatsache, dass um eben diese Zeit durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämmtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluss der Physik commentirt zu werden begannen, dürfen wir schliessen, dass man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den platonisirenden Auslegungen unterscheiden gelernt und erkannt hatte, wie jener die metaphysische Basis der gefürchteten Häresien, nämlich die Hypostasirung des Universellen, gerade auf's Schärfste bekämpft. Eben hierdurch erklärt sich die unbedingte Autorität, die seine Lehre in der nächstfolgenden Zeit gewann. Schon bevor das kirchliche Urtheil ein günstigeres geworden war, liess Kaiser Friedrich II. in Italien besonders durch Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentaren (insbesondere des Averroës) in's Lateinische übersetzen. Später bemühten sich namentlich Albertus Magnus und Thomas von Aquino um reinere Texte, die auf directer Uebertragung aus dem Griechischen beruhten.

§ 11. Alexander von Hales, gest. 1245, ist der erste Scholastiker, der die gesammte Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare von arabischen Philosophen gekannt und in den Dienst der christlichen Theologie gestellt hat; er hat jedoch nicht (wie Albertus Magnus) die philosophischen Doctrinen als solche dargestellt, sondern nur bei der Begründung theologischer Dogmen in seiner Summa theologiae von philosophischen Lehren

Gebrauch gemacht. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris, gest. 1249, vertheidigt die platonische Ideenlehre und die Substanzialität der menschlichen Seelen gegen Aristoteles und arabische Aristoteliker. Er identificirt als Christ die Gesammtheit der Ideen mit der zweiten Person der Gottheit. Robert Greathead, Bischof von Lincoln, gest. 1253, verband Platonische Lehren mit Aristotelischen. Michael Scotus ist mehr als Uebersetzer von Schriften des Aristoteles, als durch seine eigenen Schriften von Bedeutung. Der gelehrte Vincent von Beauvais ist mehr Encyklopädiker, als Philosoph. Der Mystiker Bonaventura, gest. 1274, ein Schüler des Alexander von Hales, giebt den (durch Neuplatoniker und Kirchenväter umgebildeten) Platonischen Lehren den Vorzug vor den Aristotelischen, ordnet aber alle menschliche Weisheit der göttlichen Erleuchtung unter. Ueber der vulgären Moralität steht die Erfüllung der Mönchsgelübde und zuhöchst die mystische Contemplation, die den Vorschmack der jenseitigen Seligkeit gewährt.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Venet. 1576 u. ö. gedruckt worden.

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Venet. 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon Aureliae 1674 herausgegeben worden.

Der Auszug des Robert von Lincoln aus den acht Büchern der Physik des Aristoteles ist Venet. 1498 und 1500 und Paris 1538 gedruckt worden, sein Commentar zu den Analyt. post. öfters zu Venedig und zu Padua 1497.

Des Michael Scotus Schrift super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, de sole et luna zu Strassburg 1622, de chiromantia öfters im fünfzehnten Jahrhundert gedruckt worden.

Des Vincent von Beauvais Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale ist Duaci 1624, das Speculum doctrinale separat bereits Argent. 1473 edirt worden. Vgl. über ihn Christoph Schlosser, Frankf. a. M. 1819.

Die Schriften des Bonaventura sind Argentorati 1482, Romae 1588—96 u. ö. gedruckt worden. Ueber ihn handelt namentlich W. A. Hollenberg (Studien zu Bonaventura, Berlin 1862); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Noack, die christl. Mystik der Mittelalters, Königsberg 1853, und in den S. 34 angeführten Schriften über mittelalterliche Mystik.

Die Summa theologiae des Alexander von Hales, der, aus der Grafschaft Glocester stammend, in den Franziscanerorden trat und zu Paris studirte und lehrte, wo er 1245 starb, ist eine syllogistische Begründung der kirchlichen Dogmen in der Form eines Commentars zu des Petrus Lombardus Sentenzen. Doch ist sein Werk nicht das erste, das den Titel einer Summa der theologischen Lehren trägt, da schon vor ihm Robert von Melun und Stephan Langton Summen geschrieben haben, und auch nicht der erste Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, da Wilhelm von Auxerre schon vor ihm eine (früh zu Paris gedruckte) Explanatio in quatuor sententiarum libros verfasst hat. Aber während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot sich unterwerfend, die Physik und Metaphysik des Aristoteles ignorirt und neben der Logik nur die Ethik erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gesammte

Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Commentar als Hülfswissenschaft der Theologie benutzt. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës. Alexander von Hales ist Realist. Doch sind ihm die Universalia ante rem im Verstande Gottes: „mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum". Sie existiren nicht als selbstständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein Anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge (wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt); sie ist das Sein der Materie. Alexanders Schüler gaben ihm den Ehrentitel: Doctor irrefragabilis. Die Summa ist erst nach seinem Tode von seinen Schülern um 1252 vollendet worden. Von Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziscanerorden angehörte, sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur Aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter fälschlich dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziscaner zu Paris war Johann von Rochelle, der besonders die Psychologie bearbeitet hat.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fusst in den Schriften: de universo und: de anima, grossentheils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Auch auf die Lehren des Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroës u. A. nimmt derselbe häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug. In der Ideologie und Kosmologie schliesst sich Wilhelm von Auvergne an Plato an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedo kennt. Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objecte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellectuellen Erkenntniss die Existenz intelligibler Objecte anerkennen, die in unserm Intellecte sich abspiegeln (de univ. II, 14). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (de univ. II, 17). Zur Erkenntniss des Intelligiblen bedarf es nicht eines Intellectus agens, der ausser uns, von unserer Seele getrennt, existirte. Unser Intellect gehört unserer Seele an; diese aber existirt durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Uebung der sinnlichen Functionen, keineswegs aber als des nothwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf; die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Citherspieler zu seiner Cither (de anima V, 23).

Robert Greathead (Robertus Capito), geboren zu Strodbrook in der Grafschaft Suffolk, gebildet zu Oxford und zu Paris, gest. 1253 als Bischof von Lincoln, ein heftiger Gegner des Papstes, hat Schriften von Aristoteles, aber auch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius commentirt. Er unterscheidet die der Materie immanente Form, die der Physiker betrachte, die durch den Verstand abstrahirte Form, die der Mathematiker, und die stofflose Form, die der Metaphysiker betrachte. Zu den an sich stofflosen, nicht bloss durch die Betrachtung von dem Stoff abgetrennten Formen rechnet er ausser Gott und Seele auch die platonischen Ideen.

Michael Scotus, geb. 1190, der die Schriften des Aristoteles de coelo, de anima nebst den Commentaren des Averroës und andere übersetzt hat, galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph. Er schrieb über Astrologie und Alchemie, hat sich aber am meisten durch seine Uebersetzungen verdient gemacht.

Vincent von Beauvais, ein Dominicaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, hat durch sein umfassendes compilatorisches Werk, worin er auch die Philosophie berührt, die encyklopädischen Studien im Mittelalter wesentlich gefördert.

Johannes Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnarea im Toscanischen) im Jahr 1221, von dem Stifter des Franziscanerordens, dem heiligen Franziscus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt, seit seinem 22. Lebensjahr Franziscaner und später (seit 1256) Ordensgeneral, von 1243—45 Schüler des Alexander von Hales, dann des Johann von Rochelle und seit 1253 dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl, gest. 1274, bildet die durch Bernhard von Clairvaux, durch Hugo und Richard von St. Victor und Andere im Anschluss an Dionysius Areopagita vertretene mystische Richtung weiter durch. Er ist von dem Einfluss des Aristotelismus berührt, hält sich aber nach der Weise der Früheren in allen über die blosse Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Plato in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Plato sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris); diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten (welche Aeusserung freilich von einer falschen Identificirung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasirung der Ideen mit der Lehre von dem Sein der Ideen in Gott zeugt, die doch erst um Jahrhunderte später durch Philo, der von dem jüdischen Gottesbegriff ausging, die Neuplatoniker und die christlichen Philosophen vermöge theologischer Umbildung der Ideenlehre aufgebracht worden ist). Er meint, aus diesem Irrthum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in Bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen“, durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen Platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffasst). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Plato zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäss der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe. Aber alle menschliche Weisheit, auch die des Plato, erscheint ihm als Thorheit im Vergleich mit der mystischen Erleuchtung. In ethischem Betracht ist von besonderer Wichtigkeit Bonaventuras Vertheidigung des (gerade im Franziscanerorden vorzugsweise ausgeprägten) mönchischen Princips der Armuth und der Erbettelung der nothwendigen Lebensbedürfnisse als einer echt christlichen Lehre. Das (aristotelische) Moralprincip der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig passe nur für das gewöhnliche Leben; über diesem aber stehe das nach den evangelischen Rathschlägen geordnete Leben, die vita supererogationis, wozu Armuth und Keuschheit gehören. Bonaventura hält nicht jeden Christen für verpflichtet zur vollen Nachahmung Christi, sondern unterscheidet drei Stufen christlicher Vollkommenheit: die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, die Erfüllung der geistlichen Rathschläge und den Genuss der ewigen Freuden in der Contemplation, und behält diese höheren Stufen den Asceten vor. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet; in den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schliesst sich Bonaventura besonders an Bernhard an.

§ 12. Albert von Bollstädt, geboren zu Lauingen in Schwaben um 1200, zu Paris und zu Padua gebildet, als Dominicaner zu Paris und Köln lehrend, von 1260—62 Bischof zu Regensburg, gest. zu Köln 1280, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und ausge-

zeichneten Lehrgabe der Grosse (Albertus Magnus) genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesammte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Commentatoren reproducirt und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Theilen der Philosophie, so weit diese damals überhaupt cultivirt wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluss, wird aber doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt. Albert kennt einzelne platonische und neuplatonische Schriften; die Gesammtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische und zum Theil auch durch griechisch-lateinische Uebersetzungen zugänglich. Er stellt die im kirchlichen Sinne modificirten aristotelischen Lehren in einer Reihe von Schriften dar, welche commentirende Paraphrasen der aristotelischen sind. Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles, und als universale post rem, worunter Albert den subjectiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Conceptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte. In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist. Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Act, er verwirft die aristotelische Annahme des ewigen Bestehens der Welt. In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der νοῦς ist, so dass sie nur zu ihrer Bethätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz der leiblichen Organe bedürfen. Die Ethik des Albert ruht auf dem Princip der Willensfreiheit. Mit den Cardinaltugenden der Alten combinirt er die christlichen Tugenden.

Die Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy Lugd. 1651 herausgegeben worden. Ueber ihn handeln: Rudolphus Noviomagensis, de vita Alberti Magni, Colon. 1499 und Andere, in neuerer Zeit namentlich Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857; vgl. F. J. von Bianco, die alte Universität Köln, Theil I, 1855, worin u. a. auch eine Lebensbeschreibung Alberts enthalten ist, und M. Joël, das Verhältniss Albert's d. G. zu Moses Maimonides, Breslau 1863; über seine Naturkunde wird Jessen handeln.

Albert's Geburt fällt nach der wahrscheinlicheren Angabe in das Jahr 1193; Andere setzen dieselbe erst in 1205. Er studirte in Paris die Dialektik und Theologie, in Padua die Mathematik und Medicin und wurde hier im Jahr 1221 durch Jordan den Sachsen für den Dominicanerorden gewonnen. Er lehrte Theologie und Philosophie zu Köln, später zu Paris, und kam dann wieder nach Köln, wohin er, durch verschiedene kirchliche Aemter abgerufen, immer aufs Neue zu seinen Studien und seiner Lehrthätigkeit zurückkehrte. Er starb ebendaselbst den 25. Novbr. 1280. Albert soll sich in seiner Jugend langsam entwickelt haben, im höchsten Alter aber schwachsinnig geworden sein („Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus“). So vertraut er mit der aristotelischen Lehre gewesen ist, so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identificirt Zeno den Eleaten mit dem Stifter des Stoicismus, nennt Plato und Speusippus Stoiker u. dgl. mehr. Durch naturwissenschaftliche Kenntnisse zeichnete er sich vor den meisten seiner Zeitgenossen aus. Von seiner sehr ausgebreiteten Gelehrtheit legen seine Schriften Zeugniss ab; doch beherrscht er oft nicht die angesammelten Massen. An systematischem Geist, an kritischem Blick und Klarheit des Gedankens ist ihm sein Schüler Thomas von Aquino überlegen.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren schliesst sich Albert zunächst an Avicenna an. Den Averroës erwähnt er seltener und fast nur, um ihn zu bekämpfen. In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, sofern dieser mehr als die arabischen Philosophen der kirchlichen Orthodoxie nahe stand, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz: Credo, ut intelligam gerade zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Incarnation bezieht (in der Schrift: Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schliesst aber die specifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol., op. t. XVII, p. 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Principien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cujus principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als ein einfaches Wesen ohne Dreiheit von Personen, und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, ausser durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, dass auch die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten.

Die Logik wird von Albert definirt (op. I, p. 5) als sapientia contemplativa docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schliessens handelt. Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädicaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wirklichkeit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (op. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objecten ausgesagt werden könnte; es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existirte; es existirt aber als Form; denn in der Form liegt das

ganze Sein des Objects. Es giebt drei Classen von Formen, also drei Arten der Existenz des Allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraction, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I, 2: et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existirt nicht selbstständig ausserhalb des göttlichen Geistes. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objects (totum esse rei) aber Quiddität (quidditas) genannt. Das Princip der Individuation liegt in der Materie in so fern, als diese der Träger oder das Substrat (subjectum, ὑποκείμενον) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt (ibid. I, 2). Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) in sich die Form, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. II, 1, 4). Ihre Verschiedenheit ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. VIII, 1, 13); aber die Vielheit der Individuen ist durch die Vertheilung der Materie bedingt (in Metaph. XI, 1: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie; er hält an dem Satze fest (de intellectu et intelligibili I, 2, 3): esse universale est formae et non materiae. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Actuell aber existirt es nur im Intellect.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, dass die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunct bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. I, 1, 5). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntniss Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntniss völlig entrückt; unser Intellect wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ib. I, 3, 13). Gott ist der allgemein thätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entlässt, de caus. et procr. univ. 4, 1: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens. Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu identificiren; denn einfache Wesen unterscheiden sich von einander durch sich selbst und nicht durch constitutive Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit. Die Welt ist nicht aus einer präexistirenden Materie geschaffen, denn Gott würde bedürftig sein, wenn sein Wirken eine Materie voraussetzte, sondern aus Nichts. Die Zeit muss einen Anfang haben, sonst würde sie niemals bis zum gegenwärtigen Augenblick gelangt sein (Summa theol. II, 1, 3). Die Schöpfung ist ein Wunder und kann durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden, wesshalb die Philosophen

bei dem Grundsatz stehen blieben: ex nihilo nihil fit, der doch nur auf die nächsten Ursachen, nicht auf die oberste passt und nur in der Physik, nicht in der Theologie maassgebend ist (Summa de creaturis I, 1, 1; Summa theol. II, 1, 4).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein; jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. II, 1, 3). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit theilhaftig. Der active Intellect ist ein Theil der Seele, denn er ist in jedem Menschen das formgebende Princip, an welchem nicht andere Individuen Antheil haben können. Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. XI, 1, 9). Eben dieses formgebende Princip trägt auch die niederen Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals vielverbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1255 einen eigenen Tractat gewidmet (de unitate intellectus contra Averroistas, op. t. V, p. 218 sqq.), den er später in seine Summa theol. (op. t. XVIII) aufgenommen hat; er setzt darin dreissig Argumenten, welche für die averroistische Doctrin sich anführen lassen, sechs und dreissig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift de natura et origine animae (op. t. V, f. 182) und in seinem Commentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles de anima (tr. II, c. 7) kommt er auf eben diese Streitfrage zurück. Jene Ansicht wird von ihm als error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswerth erkennt und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (liberum arbitrium); durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Thun oder Unterlassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia); dieses ist theils angeboren und unverlierbar als das Bewusstsein der Principien des Handelns, theils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er synteresis nennt; jenes sei ein habitus (ἕξις), diese aber eine blosse potentia (δύναμις). Die Tugend erklärt er mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Den vier Cardinaltugenden der Alten stellt Albert im Anschluss an Petrus Lombardus drei theologische Tugenden zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Alb. op. XVIII, p. 469—480).

§. 13. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, geboren um 1226 zu Aquino oder zu Roccasicca in Sicilien, zuerst von den Mönchen des Klosters zu Monte Cassino unterrichtet, schon in früher Jugend zu Neapel für den Dominicanerorden gewonnen, dann zu Paris und Köln besonders unter Albert dem Grossen gebildet, Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, Rom und an anderen Orten, gest. 1274 auf einer Reise von Neapel zum Concil von Lyon, kanonisirt unter Johann XXII. im Jahr 1323, führte die Scholastik auf ihren Höhepunct durch die möglichst vollendete Accommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie, jedoch unter Abscheidung der speci-

fisch christlichen und kirchlichen Offenbarungssätze, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe vertheidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren. Ausser Commentaren zu aristotelischen Schriften und manchen philosophischen und theologischen Monographien verfasste er insbesondere drei umfassende Werke: den die theologischen Streitfragen erörternden Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, später (zwischen 1261 und 1264) die vier Bücher de veritate fidei catholicae contra gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, zuletzt die das Ganze der Offenbarungslehren systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschluss gelangte) Summa theologiae. Thomas setzt mit Aristoteles in das Wissen und zuhöchst in die Gotteserkenntniss den obersten Zweck des menschlichen Lebens. In der Universalienfrage ist er Realist im gemässigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahirenden Verstand von demselben getrennt; aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urtheilen, dass es gesondert existire, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urtheil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas ausser dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quidditas) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraction der Quidditas von dem Accidentellen (den unwesentlichen Eigenschaften, formae accidentales) bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt; nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisirt er im Anschluss an diesen entschieden, indem er Ideen von selbstständiger (substanzieller) Existenz ausserhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fictionen verwirft. Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muss einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existirt als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpuncte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden; doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern

nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewiss. Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann; die Immaterialität aber muss dem Intellect seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Thieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können; sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele bethätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen die niederen Functionen von ihr nur mittelst materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem Leibe existirt; sie gewinnt die Erkenntniss nicht durch Wiedererinnerung an die in der Präexistenz angeschauten Ideen, wie Plato annahm; auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe; ihr Denken ruht auf dem Grunde der Sinneswahrnehmung und knüpft sich an das Bild, aus dem der active Intellect die Formen abstrahirt. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt; was als gut erscheint, wird mit Nothwendigkeit erstrebt; Nothwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit. In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platos von den vier Cardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen combinirt, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Die sämmtlichen Werke des Thomas von Aquino sind zu Rom 1570 in 18 Foliobänden, dann zu Venedig 1594, zu Antwerpen 1612, zu Paris 1660, zu Venedig 1787 und zu Parma 1852 ff. herausgegeben worden. Aeusserst zahlreich sind die Ausgaben einzelner Schriften, besonders der Summa theologiae. Ueber sein Leben ist die Quellenschrift die in die Acta Sanctorum VII. Mart. aufgenommene Lebensbeschreibung von seinem Zeitgenossen Guilelmus de Thoco, nebst den Acten des Kanonisationsprocesses. Von neueren Schriften über Thomas und seine Lehre (von denen viele in den letzten Decennien auf Anlass der Güntherschen Philosophie und der thomistisch-scholastischen Reaction gegen dieselbe erschienen sind) mag es hier genügen, die folgenden zu erwähnen: Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, Augsb. 1846, Carle, histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas, 1846, Ch. Jourdain, la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, Cacheux, de la philosophie de St. Thomas, Paris 1858, Liberatore, die Erkenntnisslehre des heiligen Thomas von Aquino, übersetzt von E. Franz, Mainz 1861, Karl Werner, der h. Thomas von Aquino, Regensburg 1858 ff. (Bd. I. Leben und Schriften, Bd. II. Lehre, Bd. III. Gesch. des Thomismus), vgl. Gaudin, philosophia juxta D. Thomae dogmata, neu hrsg. von Roux Lavergne, Par. 1861; E. Plassmann, die Schule des h. Thomas von Aquino, Soest 1857 und 1858; Anton Rietter, die Moral des h. Thomas von Aquino, München 1858; Oischinger, die speculative Theol. des Th. v. Aqu., Landshut 1858 und Quaestiones controversae de philosophia scholastica ibid. 1859; Aloys Schmid, thomistische und scotistische Gewissheitslehre, Dillingen 1859, Kuhn, Glauben

und Wissen nach Thomas von Aquino in der tüb. theol. Quartalschrift 1860 Heft 2, und manche andere Abhandlungen in Zeitschriften, auch Streitschriften gegen eine unbedingte Repristination des Thomismus, wie namentlich ausser Schriften von Günther und Güntherianern, von Frohschammer, Michelis u. A.: Kuhn, Philosophie und Theologie, Tübingen 1860, ferner die betreffenden Abschnitte in den Schriften über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Tennemann, Ritter, Hauréau, und in den dogmen- und kirchengeschichtlichen Werken von Möhler, Neander, Baur und Anderen; auch Jellinek, Th. v. A. in der jüd. Litt., Leipzig 1853.

Unter den Schriften des Thomas von Aquino kommen für die Philosophie ausser den schon oben genannten drei umfassenden Werken, nämlich dem Commentar zu den Sentenzen, der Summa contra gentiles und der Summa theol. insbesondere folgende in Betracht: die Commentare zu Arist. de interpret., Anal. poster., Metaph., Phys., parva naturalia, de anima, Eth. Nic., Polit., Meteor., de coelo et mundo, de gen. et corr., ferner zu dem liber de causis; eine Abhandlung de ente et essentia und viele kleinere Abhandlungen: de proposit. modalibus, de fallaciis, de natura generis, de aeternitate mundi, de natura materiae, de principio individuationis, de intellectu et intelligibili etc.

Das Verhältniss, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I, qu. 32, art. 1): impossibile est rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sacramenten, vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluss an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Principien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, dass die Vernunft nur aus der Schöpfung auf Gott in sofern schliessen kann, als dieser das Princip aller Wesen ist; die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I, qu. 32, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der specifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprincip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird; die Nöthigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas theils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils äusserlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae

(Summa theol. II, 2). Aber nur Wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen; darum hat Gott auch diese Wahrheiten mitoffenbart. Sofern hiernach die praeambula fidei selbst Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem blossen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei).

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einfluss des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Commentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doctrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat, sondern vielmehr aus der aristotelischen Einschränkung der Einheit des göttlichen Wesens auf die Einheit der Person. Diese Sonderung zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist theils herrschend geblieben, theils noch geschärft worden in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten, dann auch noch in der nachscholastischen Zeit zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Plato und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der Cartesianischen, Lockeschen und Leibnitzischen Schule, bis der Kantische Kriticismus gleich sehr die Einheit, wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem blossen Glauben, obzwar nicht an die Offenbarungslehre, sondern an die Postulate des moralischen Bewusstseins, alle Ueberzeugung von Gott und dem Göttlichen anheimgab, der Schellingianismus und Hegelianismus aber die Trinität in speculativer Umdeutung wiederum auch der rationalen Theologie vindicirte, was darnach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christenthums von der Vernunfterkenntniss ausschloss, in einem katholisch-kirchlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen, so dass der Thomismus in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche zu einer entschiedenen, wiewohl keineswegs unbestrittenen Vorherrschaft gelangt ist; auch in der protestantischen Theologie herrscht die thomistische Sonderung vor.

Was zunächst die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener, als bei Albert, die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, theils dem Platonismus, theils der kirchlichen Lehre entstammte Modificationen. Die thomistische Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss und Beweis ist die aristotelische. Auf das ens in quantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Uebereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum. Thomas huldigt, wie Albert, der vermittelnden, dem Nominalismus nahe stehenden aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahirt und in unserm Bewusstsein verselbstständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbstständig existirende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fictionen. Universalia non habent esse in rerum natura ut sint universalia, sed solum secundum quod sunt individuata (de anima art. 1). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (contra gent. I, 65). In einem anderen Sinne

aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt ist, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefasst werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloss mittelbare gedacht wird. Contra gentiles III, 24: formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli. Thomas erkennt demgemäss ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (in sent. II, dist. III, qu. 3). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasirung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgendwelche Realität haben, sondern ganz auf die gleiche Weise in unserm Denken und in der äussern Realität sein. Summa theol. I, 84: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, sc. immaterialiter et immobiliter. Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstractionsprocesses im Anschluss an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloss die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack percipirt, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloss unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschliesslich das Allgemeine beachtet. De potentiis animae c. 6: quia licet principia speciei vel generis numquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Dass aber diese subjective Abstraction (ἀφαίρεσις) dadurch, dass sie sich nicht auf ein objectives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im zwölften Jahrhundert der Verfasser der Abhandlung de intellectibus bedient hat (s. o. S. 41), dass nämlich nicht unserm Urtheil über die Sache, sondern nur unserm subjectiven Verfahren, unserm attendere oder apprehendere, die Trennung angehöre (ibid.): nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno non judicando de altero. Existirt demgemäss das Allgemeine in der Realität nicht substanziell, so muss es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnissobjecte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas; der Intellect vollzieht nur jene Abstraction, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird. Universale est unum et plura: plura, in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus praedicatur; est autem unum in cognitione, quia licet plura secundum quod plura, non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia in quantum sunt similia. Una et eadem natura, quae singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. — Universalia ex hoc quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. — Animal commune et homo communis non

sunt aliquae substantiae in rerum natura, sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam subtrahit ab omnibus individuantibus. — Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant et *praedicantur in quid*. Animal enim significat substantiam ejus, de quo praedicatur et similiter homo. Et hoc est, quod dicit Philosophus in Praedicamentis, quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiae secundae (de universalibus tract. I.). Den Terminus *praedicari in quid* gebraucht Thomas in dem gleichen Sinne, wie die früheren Scholastiker, zur Bezeichnung der wesentlichen Prädicate (z. B. homo est animal) im Unterschiede von accidentellen Merkmalen (z. B. homo est albus); denn das Wesentliche ist das, *was* das Object ist oder das Quid.

Das *individualisirende Princip* (principium individuationis) ist hiernach die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Cum ergo forma recipitur in materia, circumscriptis omnibus per intellectum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiae et ultimam completam habens rationem individui in substantia. — Et ideo dicitur, quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. — Signatio materiae est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile (de natura mat. c. 2 — 3). Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, qu. 77, art. 2). Diese Lehre fusst auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6) der Annahme der Platoniker, dass die Idee das Princip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ.* Thomisten (wie namentlich Aegidio Colonna, später Paolo Soncini u. A.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Princip der Individuation. Es lässt sich freilich einwenden und ist schon früh von solchen Realisten, die in der Form das Princip der Individuation fanden, eingewandt worden, dass das Quantum bereits eine individuell determinirte Quantität sei und dass diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, dass diese durch sich selbst individualisirt werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen; daraus ergibt sich ihm aber die Consequenz, dass die Vielheit solcher substanziell existirenden Formen nicht nach der Analogie der Vielheit sinnlicher Individuen, sondern nur nach der Weise der Vielheit der Species eines Genus gedacht werden dürfe. Formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti, et ideo se ipsis individuantur; — multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio; omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua (de nat. mat. c. 3; cf. de ente c. 3). Freilich lässt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Princip (einem ὑποκείμενον, subjectum, oder einer Materie), so muss freilich, falls es selbstständig existirende Formen giebt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subjectum, ὑποκείμενον) betrachtet werden; aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die blosse Allgemeinheit aller blossen Formen (also z. B. die Einheit des Intellects im averroistischen Sinne) und

das Behaftetsein alles Individuellen mit irgendwelcher Materialität aus jenem Princip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat den Einwurf erhoben: apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari?

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet und den activen Intellect, *νοῦς ποιητικός*, welcher der allein unsterbliche Theil der menschlichen Seele sei; doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältniss dieses unsterblichen *νοῦς* zu der individuellen Seele, in die er von aussen eingehen soll, gedacht habe. Unter seinen nächsten Nachfolgern machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken; auf diesem Princip ruhen die Lehren des Dikäarch und des Strato. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transscendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber lässt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugethanen Exegeten, wie Themistius, vertheidigen die individuelle Selbstständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl, wie die der Gottheit, und ihnen schliesst sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffassung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substanziellen, von dem Leibe trennbaren Seele ausser der höchsten Function, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Classen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen; dem Stoff untrennbar anhaftende Formen aber sind die Formen der sinnlich-wahrnehmbaren Objecte.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Actualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiss, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädicat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjecte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiss, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern muss aus dem bewiesen werden, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I, 2, 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, dass das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* von uns aus dem *πρότερον* oder *γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Principielle aus dem Bedingten, zu erkennen sei. Demgemäss lässt Thomas Gott uns nur a posteriori erkennbar sein und findet Beweise, wie den Anselmschen, die auf den blossen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent. Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doctrin aber kann nur von der Erkenntniss der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntniss fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so ist unter der Erkenntniss a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntniss aus den Ursachen zu verstehen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht nach der modernen Kantianischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntniss). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntniss von Natur eigen (naturaliter insertum), sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäss erstrebt wird; denn das Streben involvirt eine gewisse Erkenntniss. Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises; das Dasein Gottes ist weder ein blosser Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädicat schon im Begriffe des Subjectes liegt (S. th. I, 2, 1) eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (nicht ein „analytisches Urtheil“ im Kantischen Sinne; „synthetische Urtheile a priori“ aber giebt es nach Thomas nicht). Nach Erwähnung zweier Einwürfe

gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Uebels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge bloss auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas (Summa th. I, qu. 2, art. 3) folgende Beweise für das Sein Gottes auf: 1. Es muss ein erstes unbewegtes Bewegungsprincip geben (nach Arist. Metaph. XII, 7). 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Causalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzteren ist (wobei freilich die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, von Thomas schon vorausgesetzt wird). 3. Das Zufällige hängt vom Nothwendigen ab, das Nothwendige entweder von anderm Nothwendigen oder von sich selbst; also muss, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, das nicht in Anderm die Ursache seiner Nothwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Nothwendigkeit ist. 4. Es giebt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat und darum allen anderen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen. 5. Die Naturobjecte, die keine Erkenntniss haben, wirken doch zweckmässig; was aber keine Erkenntniss hat, kann nur dann zweckmässig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muss ein einsichtiges Wesen als Lenker und Regierer angenommen werden. Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muss auf Gott als erste Ursache zurückgehen; die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zulässt, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Albertus Vorgange die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, dass Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, wie vielleicht Amalrich angenommen haben möge, oder die materia universalis, wie David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, dass Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine specifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde; Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin nothwendige sein. Thomas stellt in Abrede, dass jede Verschiedenheit an specifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Congruenz voraussetze; es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (in libr. II. sent. distinct. XVII, qu. 1, art. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die beste gewählt und verwirklicht hat. Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht nur für einen Glaubenssatz, sondern auch für (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers) wissenschaftlich beweisbar, den zeitlichen Anfang der Welt aber nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar; die Argumente des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar nicht als beweiskräftig, aber er

schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu. Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte) einen zeitlichen Anfang; denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo; das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht nothwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung, eines posterius secundum ordinem naturae. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich hier nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht actuell coexistiren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur. Die Welterhaltung fasst Thomas mit Augustin als eine fortwährend erneuerte Schöpfung auf (contra gent. II, 38; S. th. I, qu. 46 und 104). (Vgl. Frohschammer, über die Ewigkeit der Welt, im Athenäum, I, München 1862, S. 609 ff.)

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott; dasselbe ist nicht mit ihrem Wesen identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen; aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben in dem vorhin (S. 91) angegebenen Sinne nur nach Art des Speciesunterschiedes gedacht werden: tot sunt species, quot sunt individua. Zu den Engeln gehören u. A. auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (c. gent. III, 23 u. ö.) dem Bewegtwerden der Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellectuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) apodiktische Gewissheit bei, dem Bewegtwerden durch Engel aber Vernunftprobabilität. (Vgl. A. Schmid, die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, im Athenäum I, München 1862, S. 549—589.)

Wie die Engel, so sind auch die menschlichen Seelen stofflose Formen, formae separatae. Die aristotelische Definition der Seele als der Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso, wie auch die aristotelische Eintheilung der psychischen Functionen an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als νοῦς eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Functionen zu, so dass ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Princip des Leibes, ferner als anima sensitiva, appetitiva und motiva, und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis gilt. (Diese Annahme hat auf dem Concil zu Vienne 1311 dogmatische Geltung erlangt.) Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, lässt Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Nur der Intellect wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntniss der übrigen Formen trüben würde (comm. de an. III, 4; S. th. I, qu. 75, art. 2). Gott, der active menschliche und der passive

menschliche Intellect verhalten sich zu einander wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta, VII und VIII). Die Formen, die der passive Intellect vermittelst der Sinne aus der Aussenwelt aufnimmt, macht der active Intellect wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraction zu einer selbstständigen Existenz in unserm Bewusstsein. Alle menschliche Erkenntniss ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennenden Objecte auf die erkennende Seele bedingt. Es giebt keine angeborne, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellect bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma). Summa th. I, qu. 84 (cf. qu. 79): Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cujusdam. Ib. qu. 84: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam, unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit, de ratione autem hujus naturae est, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Die averroistische Annahme der Einheit des immateriellen und unsterblichen Intellects in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus) wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrthum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei Vielen Macht gewonnen habe. Er bekämpft theils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, theils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, dass der thätige Intellect der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), dass derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, dass er daher vom Körper gesondert existire, von aussen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne.

Für die Wahrheit dieser Lehre von dem völligen Getrenntsein jenes Intellects stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellect würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die specifische Differenz des Menschen von den Thieren, mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und daher der moralische Charakter aufgehoben werden, endlich würde die nothwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellect nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des thätigen Intellects in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, dass der Eine von jedem Individuum trennbare Intellect nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein ausser ihnen individuell für sich bestehender Intellect.

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz und für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluss entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäss zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also accidentell und daher auch später: quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponirt ist (c. gent. II, 83 sqq.). Die Unsterblichkeit der Seele aber folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Thierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistiren muss, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig aber durch sich selbst, weil der Form, welche Actualität ist, ihrem Begriffe nach mit Nothwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäss von ihr unabtrennbar ist. (Dieses Argument ist dem des Plato im Phaedo analog, dass von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei.) Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahiren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntniss richtet (S. th. I, 75). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämmtlich der nämlichen Substanz angehören, wie die Denkkraft, und nur in ihrer Bethätigung, nicht in ihrer Existenz, durch die leiblichen Organe bedingt sind. Ib. qu. 76: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

Die Ethik des Thomas folgt der aristotelischen in der Begriffsbestimmung der Tugend und in der Eintheilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Den philosophischen Tugenden aber, die Thomas auf die vier platonischen Cardinaltugenden zurückführt, reiht er die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung an: diese

führen zur natürlichen, jene, von Gott eingegossen, zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch complicirter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, dass er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendeten Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. Der Wille unterliegt nicht der Nothwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Nothwendigkeit nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio extrinseco (Summa th. I, qu. 105). Ueber den Endzweck urtheilt das Thier an das Einzelne gebunden durch den Instinct, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hülfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae); diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zu Theil werden (Summa th. I, qu. 82 sqq.; II, 1 sqq.).

Von den Dominicanern ist Thomas 1286 zum doctor ordinis erhoben worden; später sind auch die Jesuiten im Wesentlichen seiner Lehrweise gefolgt. Sein Ansehen ist auch über den Kreis seines Ordens hinaus früh in der Kirche zu so allgemeiner Anerkennung gelangt, dass der Ehrentitel „doctor universalis“ als gerechtfertigt erscheint. Noch häufiger wird Thomas „doctor angelicus“ genannt. Unter seinen nächsten Schülern sind die namhaftesten: der Augustiner Aegidius von Colonna aus Rom, als doctor fundatissimus gepriesen, (1247—1316), der Dominicaner Hervaeus Natalis aus der Bretagne, als Gegner der Scotisten berühmt, gest. zu Narbonne 1323, Thomas von Bradwardina, gest. 1349, der streng deterministische Bestreiter des scotistischen Semipelagianismus, und Wilhelm Durand von St. Pourçain (Durandus de S. Porciano), gest. 1332, der „Doctor resolutissimus“, der aus einem Anhänger des Thomismus zum Bekämpfer desselben wurde und bereits den Nominalismus anbahnte; unter den späteren ist Franz Suarez, gest. 1617 (über den als den Hauptvertreter der Scholastik der letzten Jahrhunderte K. Werner, Regensburg 1861, ausführlich handelt) der hervorragendste.

§ 14. Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland (nach Andern aus Irland stammend), that sich im Franciscanerorden als Lehrer und Disputator zu Oxford, Paris und Köln hervor und starb in frühem Alter (nach der gewöhnlichen Angabe vierunddreissigjährig) zu Köln im Jahr 1308. Er hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Scotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in Bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geist entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skepticismus in Bezug auf die Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doctrin. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt ihm als objective Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille

Gottes und als subjectiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist ihm eine Erkenntniss von wesentlich praktischem Charakter. Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Incarnation und die übrigen specifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu vertheidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewiss mache. Doch geht er principiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben fort. Auf dem Gebiete der Philosophie gilt ihm Aristoteles nicht in gleich hohem Maasse, wie dem Thomas, als Autorität; in sein Denken sind manche platonische Anschauungen, insbesondere auch durch Vermittlung der „Lebensquelle" des Avicebron (Ibn Gebirol) eingegangen. Alles Geschaffene hat ausser der Form auch irgend welche Materie. Nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisirende Princip; zu dem generischen und specifischen Charakter tritt die individuelle Eigenthümlichkeit, welche die Diesheit (haecceitas) begründet, hinzu. Nicht bloss im Intellect, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigenthümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existirt; der Unterschied ist in den Dingen nicht bloss virtualiter vorhanden, so dass erst der Verstand zur wirklichen Unterscheidung fortginge, sondern in den Dingen selbst formaliter. Die Seele vereinigt in sich mehrere nicht realiter als Theile oder Accidentien oder Beziehungen, wohl aber formaliter (gleich wie in dem Ens die Einheit, Wahrheit und Güte) von einander verschiedene Vermögen. Der menschliche Wille ist nicht durch den Verstand determinirt, sondern vermag ohne bestimmenden Grund zu wählen. An die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens knüpft sich die Verdienstlichkeit der dem göttlichen Willen gemässen Selbstbestimmung.

Es giebt nur Eine Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus: Joh. Dunsii Scoti opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639, von den irischen Vätern des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber Lucas Wadding, den Annalisten des Franciscanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelcommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant oder die dissertationes scholasticas). Bd. I. Logicalia, II. Comment. in libros Physic. (unecht); Quaestiones supra libros Arist. de anima. III. Tractatus de rerum principio, de primo rerum principio, Theoremata, Collationes etc. IV. Expositio in Metaph., Conclusiones metaphysicae, Quaestiones supra libros Metaphysicorum. V.—X. Distinctiones in quatuor libros sententiarum, das sogen. Opus

Oxoniense. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmann's Urtheil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber theilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus Antv. 1620 edirt worden. Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur, Venet. 1599 und Colon. 1620. Aus den Schriften des Duns Scotus hat der Franciscaner Hieronymus de Fortino eine Summa theolog. zusammengestellt; eine Gesammtdarstellung der scotistischen Doctrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius de theologia Scoti, Jen. 1826, geschrieben; sein philosophisches System ist in den bekannten umfassenden Geschichtswerken dargestellt; vgl. auch Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den theol. Studien und Kr., Jahrg. 1863, Heft 3, S. 429—451. (Erdmann erwähnt dort auch, dass der französische Gelehrte Morin eine Monographie über Duns Scotus zu verfassen unternommen habe, ohne zu wissen, ob dieselbe zu Stande gekommen sei.)

In Betreff der wissenschaftlichen Stellung des Duns Scotus kommt in Frage, ob derselbe noch der besonders durch Albertus Magnus und Thomas von Aquino begründeten Blüthezeit der Scholastik oder (wie namentlich Hasse und Erdmann wollen) bereits der Periode der Auflösung zuzurechnen sei. Er würde der letzteren angehören, wenn seine Kritik den Bestand der kirchlichen Lehren selbst bereits angetastet hätte; denn dann fände das wesentlich scholastische Princip: philosophia ancilla theologiae, auf seine Doctrin nicht mehr volle Anwendung. Aber dieser Bruch mit der strengkirchlichen Orthodoxie ist in der That nicht durch ihn, sondern erst durch Wilhelm von Occam, den Erneuerer des Nominalismus, begründet worden, bei Duns Scotus dient die Philosophie der Theologie noch fast durchaus in dem gleichen Sinne, wie bei Thomas, in Bezug auf die specifisch-christlichen Dogmen, und nur der Umfang der theologia naturalis wird von Scotus beschränkt. Dieser huldigt als Philosoph sogar einem strengeren Realismus als Thomas, und hat als Theolog die zwar erst zu unserer Zeit zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholicismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis vertheidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte. Das bei Scotus allerdings vorwiegende Kritisiren fremder Ansichten ist doch nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflectiren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die kirchliche Lehre; die natürliche Vernunft genügt nicht, weil sie nicht zu dem beseligenden Anschauen Gottes führt. Sein Zweifeln thut dem Glauben keinen Eintrag; er sagt (in sent. III, 22): nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente gerichtete skeptische Kritik des Scotus den Bruch vorbereiten konnte und musste und einzelne Aussprüche des Scotus bereits über die principiell von ihm eingehaltene Schranke hinausgehen, so ist doch der Scotismus immer noch denjenigen Systemen zuzurechnen, in welchen die Scholastik culminirt.

Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibnitz. Thomas und Leibnitz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker, welche die Argumente für die der natürlichen Theologie angehörenden Sätze (insbesondere für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seelen) mehr oder minder bekämpfen, ohne doch diese Sätze selbst zu bestreiten; beide basiren die Ueberzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen. Ein durchgängiger Unterschied liegt freilich darin, dass für Duns Scotus die Autorität der katholischen Kirche, für Kant die Autorität des eigenen sittlichen Bewusstseins maassgebend ist, ferner auch darin, dass Kants Kritik eine principielle und universelle, die des Scotus aber eine partielle ist.

In seiner Jugend unter Anderm auch durch mathematische Studien gebildet, wusste Duns Scotus, was beweisen heisst, und konnte daher in den meisten der angeblichen Beweise auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie keine wirklichen Beweise erkennen, während doch die kirchliche Autorität ihm als heilig und unantastbar galt. Das noch friedliche Zusammensein des Bedürfnisses wissenschaftlicher Exactheit mit kirchlich-gläubiger Gesinnung charakterisirt den „Doctor subtilis“. Ihm ist die Logik eine Wissenschaft, gleich wie die Physik, Mathematik und Metaphysik; aber die Theologie, obschon deren Object das höchste ist, vermag er, sofern sie sich nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützt und viel mehr praktische, als theoretische Bedeutung hat, nicht als eine Wissenschaft anzuerkennen.

Mit Albert und Thomas theilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen, vor den Dingen, als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen, als deren Wesen (quidditas), nach den Dingen, als der durch unsern Verstand abstrahirte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus und vindicirt dem Allgemeinen eine auch reale Existenz, weil sonst die begriffliche Erkenntniss ohne reales Object sein würde; er meint, alle Wissenschaft würde sich in blosse Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntniss gehe, in blossen Vernunftbegriffen bestehe. Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so dass beides gleich sehr ihr angehören kann. Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, dass das Allgemeine mit der Form identificirt und in der Materie das individualisirende Princip gefunden werde; denn das Individuum kann als die ultima realitas aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quidditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die specifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Socrates, indem zu dem generischen und specifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein; die thomistische Ansicht, dass bei dem Engel die Existenz als Species und als Individuum coincidire, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobject ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloss virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem andern Dinge gesondert; Duns Scotus will nicht, dass seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffasst und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. II, dist. 3; Report. Paris. I, dist. V, 36; Theorem. 3 u. ö.).

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (de an. qu. 21). Derselbe greift über den Gegensatz der Kategorien hinaus oder ist ein „transscen-

dentaler" Begriff, denn das Substanzielle ist, aber auch das Accidentelle ist; ebenso über den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Praedicat des Seins zu, und zwar nicht bloss aequivòce (nicht durch blosse Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen, denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus, kein Genus kann zugleich Substanzielles und Accidentelles umfassen, also passt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transscendentalbegriffe. Die übrigen Transscendentalia ausser dem Ens heissen auch bei Duns Scotus passiones Entis. Er unterscheidet (in Metaph. IV, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disjunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen und Ungleichen, des Aehnlichen und Unähnlichen könne als ein transscendenter angesehen werden, sofern er nicht bloss auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I. dist. 19, qu. 1).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach. Seine Existenz ist uns auch nach Scotus nicht an sich gewiss und nicht a priori, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muss eine alles Andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott. Freilich lässt sich nach Scotus auf diesem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache, daher auch nicht eine Schöpfung aus Nichts, streng erweisen (Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. Paris. I, dist 42; Quodlib. qu. 7).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form. Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet. von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determinirt ist, materia prima, unterscheidet aber wiederum die materia primo-prima, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die materia secundo-prima, das Substrat der generatio und corruptio, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (agentia creata oder secundaria) verändert und umgeformt wird, endlich die materia tertio-prima, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von aussen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her producirte Form gewonnen hat, während sie noch nicht determinirt ist in Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die materia secundo-prima ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte materia primo-prima, und die materia tertio-prima eine schon durch die natürliche generatio bestimmte materia secundo-prima. Es giebt keine Materie ausser der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: materia prima est idem cum omni materia particulari. Duns Scotus erklärt ausdrücklich in dem Satze, dass jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an Avicebron anzuschliessen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „ego autem ad positionem Avicembronis redeo". (Vgl. Avicebrons vier Arten der Materie bei Munk, Mél. S. 9 f.). Wie Avicebron, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (quod unica sit materia), so dass ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint, dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Accidentien, dessen Blüthen die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege

(de rerum princ. qu. VIII). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar Gewaltmaassregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, dass Avicembron, auf dessen Lehre er fusst, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Psychologie und Ethik lautet der Fundamentalsatz des Scotus: voluntas est superior intellectu (Opus Oxon. II, dist. 42). Der Wille ist der Beweger in dem ganzen Reiche der Seele und alles gehorcht ihm. In der Lehre von den theoretischen Functionen kommt Duns Scotus mit Thomas grösstentheils überein. Auch er bekämpft, und noch schärfer, als sein Vorgänger, die Annahme von angebornen Erkenntnissen; er giebt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein lässt. Der Intellect bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraction aus den Wahrnehmungen. Zwischen dem Object und der Erkenntnisskraft braucht keine Gleichmässigkeit (aequalitas), sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, dass das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Acte des Wahrnehmens aber erkennt Scotus der Seele nicht eine blosse passive Empfänglichkeit für den äusseren Eindruck, sondern eine active Betheiligung zu. Neben der äusseren Wahrnehmung, die per speciem impressam geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Act der Selbstauffassung der Seele an per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewusst, sondern gewinne das Selbstbewusstsein erst dadurch, dass sie aus ihrem Wesen das Bild (die Species) ihrer selbst in sich producire (de rerum princip. qu. 15). Aber ganz abweichend von der thomistischen Ansicht ist die Lehre des Scotus vom Willen. Thomas ist Determinist, Scotus Indeterminist; Thomas lehrt die Prädestination im strengen augustinischen Sinne, Scotus einen dem pelagianischen sich annähernden Synergismus. Nach Thomas gebietet Gott das Gute darum, weil es gut ist, nach Scotus ist das Gute darum gut, weil Gott es gebietet. Das Verhältniss zwischen unserm Verstand und Willen ist das Nachbild des eminenter in Gott vorhandenen Verhältnisses zwischen Verstand und Willen, wie memoria und voluntas in uns das Nachbild des Sohnes und des heiligen Geistes. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnothwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen; er konnte, falls er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen; das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Nothwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Acceptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten lässt, das dem Gläubigen zu Gute kommende Aequivalent für die von uns verschuldete Strafe. So löst sich der von Scotus bei Gott und dem Menschen dem Willen zugesprochene Vorrang vor der Vernunft thatsächlich in die Allgewalt der göttlichen Willkür auf.

Unter den Schülern des Duns Scotus sind Antonius Andreae, der „Doctor dulcifluus", gest. gegen 1320, der „Magister abstractionum" oder „Doctor illuminatus", Franciscus de Mayronis, gest. 1325 (seine Schriften wurden gedruckt zu Venedig 1520), der 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (actus Sorbonici) promulgiren liess, wonach der Vertheidiger einer Thesis von sechs Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten musste, ferner der „Doctor planus et perspicuus" Walter Burleigh (Burlaeus), der realistische Bekämpfer des Occam, gest. nach 1337, und Andere berühmt.

§ 15. Unter den Zeitgenossen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sind besonders folgende von philosophischer Bedeutung. Heinrich Goethals (aus Muda bei Gent, daher Henricus Gandavensis), geb. um 1217, gest. 1293, vertheidigt gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas eine dem augustinischen Platonismus sich enger anschliessende Lehrweise. Richard von Middletown (Ricardus de Mediavilla), gest. 1300, ein Franciscaner, näherte sich der thomistischen Lehrweise an. Petrus Hispanus aus Lissabon, gest. 1277 als Papst Johann XXI., ist durch seine aus der Synopsis des Michaël Psellus übertragenen Summulae logicales auf den Schulbetrieb der Logik von beträchtlichem Einfluss geworden. Roger Baco, geb. zu Ilchester 1214, gest. 1294, ward durch seine Richtung auf Naturforschung ein Vorläufer des Baco von Verulam. Raymundus Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorca, gest. 1315, fand für seine phantastische Theorie der Combination von Begriffen zum Behuf der Bekehrung der Ungläubigen und der Reformation der Wissenschaften eine Zahl von Anhängern (Lullisten) in jener Zeit, da bereits das Unbefriedigende der Scholastik und ein unbestimmter Drang nach Neuem abenteuerliche Versuche begünstigte.

Henrici Gandavensis Quodlibeta theologica, Par. 1518 u. ö.; Summa theologiae ib. 1520, Ferrar. 1646.

Ricardi de Mediavilla comm. in quatuor libr. Sentent. Ven. 1489 und 1509, Bresc. 1591; Quodlibeta, Ven. 1507 und 1509, Par. 1510 und 1529.

Petri Hispaniensis Summulae logicales, Colon. 1487 u. ö.

R. Baconis opus majus ad Clementem IV. ed. Sam. Jebb, Lond. 1733; Venet. 1750. Ejusdem epist. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae, Par. 1542. Von einem durch Baco selbst veranstalteten Auszug aus dem Opus majus, dem Opus minus, hat Cousin Fragmente, und die dritte Bearbeitung, das Opus tertium, hat derselbe vollständig aufgefunden.

Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent, Argentor. 1598 u. ö. Opera omnia ed. Salzinger, Mogunt. 1721—42. Vgl. Jo. Henr. Altstädtii clavis artis Lullianae et verae logicae. Argentor. 1609; Perroquet, vie de R. Lulle, à Vendome 1667. Ueber R. L. handelt Helfferich, Berlin 1858.

Heinrich von Gent, „doctor solemnis" genannt, erkannte, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „idea hujus creaturae" in Gott setzt, lehrte er: „individua proprias ideas in Deo non habent"; die göttliche Erkenntniss der Individuen ist in der Erkenntniss ihrer Gattungen bereits enthalten. Die Materie der sinnlichen Objecte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloss Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat.

Richard von Middletown bekämpft die Meinung, dass das Allgemeine actuell in den Individuen existire.

Petrus Hispanus hat nach dem Vorgange des Wilhelm Shyreswood und des Lambert von Auxerre die griechische Schullogik durch Uebersetzung der Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην des Psellus dem lateinischen Abendlande zugänglich gemacht. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. II., S. 264 ff., 287 ff.

Roger Baco, zu Oxford und Paris gebildet, dann als Franciscanermönch lebend, zog das Studium der Natur der Vertiefung in scholastische Subtilitäten vor. Mathematik, Mechanik, Astronomie, Optik und Chemie studirte er theils aus griechischen, arabischen und hebräischen Werken, theils mittelst eigener Naturbeobachtung. Papst Clemens IV. war sein Gönner; nach dessen Tode aber musste er seine Opposition gegen den Geist seiner Zeit durch langjährige Haft büssen. Es gelang ihm nicht, das Interesse seiner Zeitgenossen von der Metaphysik abzulenken und der Physik und Sprachkunde zuzuwenden.

Raimundus Lullus (oder Lullius) fand für seine ruhmredig ausgepriesene Phantasterei eine nicht geringe Zahl von gläubigen Anhängern. Er stellt zum Behuf der Erfindungskunst in verschiedene Kreise theils formale, theils materiale Begriffe so zusammen, dass sich die sämmtlichen möglichen Combinationen mechanisch mit Leichtigkeit vollziehen lassen, wo dann Sinn und Unsinn in bunter Zusammenwürfelung erscheinen. Auch die kabbalistische Geheimlehre hat Raimundus Lullus bereits gekannt und für seine beabsichtigte Wissenschaftsverbesserung auszubeuten gesucht.

§. 16. Nach dem Vorgange des Franciscaners Petrus Aureolus, gest. 1321, und des Dominicaners Wilhelm Durand von St. Pourçain, gest. 1332, erneuerte der Franciscaner **Wilhelm von Occam**, gest. 7. April 1347, den **Nominalismus** und begründete hierdurch eine philosophische Richtung, die, an sich gegen die kirchliche Lehre indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Occam verengt nicht bloss, wie Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die blosse Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkennt einen solchen überhaupt nicht an; auch das Dasein und die Einheit Gottes wird ihm zum *blossen* Glaubensartikel. Die Kritik gewinnt selbstständige Bedeutung. Der Nominalismus des Occam ist mehr noch eine Polemik gegen den Realismus, als eine durchgeführte positive Doctrin. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird und das Allgemeine als blosser Begriff des denkenden Geistes erscheint, so fällt auf die das Einzelne erfassende äussere und innere Wahrnehmung das Hauptgewicht, wodurch der scholastischen Abstraction eine Schranke gesetzt und eine inductive Erfassung der äusseren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden musste. In diesem Sinne eröffnet Occam die Periode der Auflösung der Scholastik, durch welche das Aufkommen einer neuen philosophischen Forschungsrichtung bedingt ist.

Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis commentar. in quatuor libros sententiarum, Romae 1596—1605.

Durandi de St. Porciano comm. in magistr. sentent., Par. 1508, Lugd. 1568.

Guil. Occam, Quodlibeta septem, Par. 1487, Argent. 1491; Summa totius logicae, Par. 1488, Venet. 1591, Oxon. 1675; Quaestiones in libros Physicorum, Argent. 1491, 1506; Quaestiones et decisiones in quatuor libros sententiarum, Lugduni 1495 u. ö.; Centilogium theologicum ibid. 1496; Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii praedicabilia et Arist. praedicamenta, Bononiae 1496. Durch Melchior Goldast ist seine Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa in der Monarchia, t. I., p. 13 sqq. und durch Ed. Brown sein Defensorium gegen Johann XXII. im Anhang zum Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum, p. 436 sqq. veröffentlicht worden. Vgl. über ihn Rettberg, Occam und Luther, in den Stud. u. Kr., Jahrg. 1839.

Pierre Auriol (Petrus Aureolus), geboren zu Verberie-sur-Oise, „Doctor abundans" oder „Doctor facundus" genannt, bekennt sich zu einem die reale Existenz der Genera und Species ausschliessenden Conceptualismus. In l. pr. Sent. dist. 23, art. 2: manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum nec est aliud nisi conceptus; — non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. Er hat bereits das Princip aufgestellt (in Sent. II., dist. 12, qu. 1): non est philosophicum, pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Aus diesem Princip zieht er den Schluss, dass wir die Dinge selbst ohne Vermittlung durch „formae speculares" anschauen (ibid.): unde patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva.

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), der schon oben (S. 97) unter den Thomisten erwähnt wurde, Lehrer zu Paris seit 1313, einige Zeit darauf nach Rom berufen, seit 1318 Bischof von Puy-en-Velay, gest. 1332, hat in Paris wahrscheinlich schon früher gelehrt, als der um 1320 dort in Ansehen stehende Occam, so dass seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugethan war, wohl nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht Hauréau, ph. sc. II., S. 410 ff. widerlegt) aus einem Einfluss, den Occam auf ihn geübt hätte, abgeleitet werden darf. Er lehrt: die allgemeine und die individuelle Natur bilden zusammen ein und dasselbe Object und unterscheiden sich nur nach der Art unserer Auffassung: die Gattung und Art bezeichnet nämlich auf eine unbestimmte Weise das, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so dass die Lehre des Leibnitzianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraction gewonnenen Gattungs- und Artbegriff das omnimode determinatum, bereits hier auftritt). Universale est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis singularis terminatur ad singulare. — Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quidditatis. Es existiren nur Individuen; Sokrates ist ein Individuum durch seine Existenz selbst (in l. II. sent., dist. 3). Die Abstraction des Universellen von dem Einzelnen ist nicht die Operation eines Intellectus agens, wie Averroes irrthümlich annahm, sondern des nämlichen Vermögens, welches afficirt wird. Ebensowenig aber präexistirt das Universelle der intellectio oder operatio intelligendi, sondern wird erst durch diese gebildet, indem die Sache in unserer Betrachtung von den individualisirenden Umständen abgetrennt wird. In l. I. sent. dist. 3, qu. 5: universale non est primum objectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus.

Wilhelm, geboren zu Occam in der Grafschaft Surrey in England, Franciscaner und zu Paris Schüler des Duns Scotus, trat in dem Kampfe der Hierarchie mit der Staatsgewalt auf die Seite der letzteren; vom Papste verfolgt, floh er zu Ludwig von Baiern, der ihn schützte; sein Verhältniss zu diesem Fürsten bezeichnet sein Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Als Erneuerer des Nominalismus führt er bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „venerabilis inceptor."

Wilhelm von Occam gründet seine Verwerfung des Realismus auf den Satz: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Er bekämpft die Realisirung und Hypostasirung der Abstractionen. Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. Daraus, dass wir mittelst allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, dass das Allgemeine als solches Realität habe; es genügt, dass die Individuen realiter existiren, welche bei der Urtheilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden. Scientia est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt. (Die termini sind die ὅροι des Aristoteles. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt.) Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen ausser der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisirend dem Allgemeinen eine selbstständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen; lässt man es in den einzelnen Dingen existiren, so dass es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisirt; ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müsste ein realer sein, ist also nicht anzunehmen; lässt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, dass erst unser Intellect durch die Abstraction es absondere, so existirt es in ihnen nicht als Allgemeines, denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äussere Object, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Demgemäss existirt das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als conceptus mentis, significans univoce plura singularia, und auch in dem Geiste nicht substanziell (subjective), sondern als Vorstellung (objective), ausser demselben aber nur als das Wort oder überhaupt als jegliches Zeichen, welches conventionell mehrere Objecte repräsentirt. Jedes Ding ist als solches individuell: quaelibet res eo ipso quod est, est haec res. Die Ursache des Dinges ist eben damit zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz. Die Abstraction, durch welche das Allgemeine in unserm Geiste gebildet wird, setzt keine Activität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Act, der sich an den ersten Act, d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnissbild (habitus derelictus ex primo actu) naturgemäss anschliesst, sobald zwei oder mehrere gleichartige Vorstellungen vorhanden sind (in sent. I., dist. 2; Summa tot. log. c. 16).

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substanziell (subjective), nicht als Theile seines Wesens, sondern nur als die Kenntniss, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existiren (ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unserigen uns vorzustellen (in sent. I, dist. 35 sq.).

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In sentent. I, dist. 3, qu. 2: nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntniss versteht Occam eine

solche, kraft deren gewusst werden könne, ob die Sache sei oder nicht; das Urtheil selbst werde dann durch den Intellect vollzogen. Der actus judicativus setzt den actus apprehensivus voraus. Die abstractive Erkenntniss dagegen begründet kein Urtheil über das Dasein oder Nichtsein. Aber nicht durch die Sinne wird die sicherste Erkenntniss gewonnen; wir erhalten durch sie nur Zeichen der Dinge, die mit diesen zwar von Natur verknüpft, aber nicht nothwendig ihnen ähnlich sind, so wie etwa auch der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers ist; bei dem Urtheil über die Existenz äusserer Objecte ist Täuschung möglich. Sicherer, als alle Sinneswahrnehmung, ist die intuitive Erkenntniss des Intellects von unseren eigenen inneren Zuständen. Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt (in I. sent. prol. qu. 1). Aber auch nur die Zustände, nicht das Wesen der Seele wird auf diesem Wege erkannt. Ob die Empfindungen und Gefühle, die Denk- und Willensacte von einer immateriellen Form herrühren oder nicht, erfahren wir nicht, und auch die Beweise für solche Annahmen sind unsicher (Quodl. I, qu. 10).

Aber Occam beschränkt doch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntniss; er erklärt vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntniss des nothwendig Wahren, die durch Anwendung des syllogistischen Denkens erzeugt werden kann (ib. qu. 2). Die Grundsätze werden aus der Erfahrung durch Induction gewonnen. Freilich hat Occam die Möglichkeit, auf Grund der Erfahrung ein apodiktisches Wissen zu gewinnen (die in der gesetzmässigen Ordnung der Realität selbst liegt, welche durch ein den logischen Normen unterworfenes Wahrnehmen und Denken in unser Bewusstsein aufgenommen wird), nicht aufgezeigt und von seinem Standpuncte aus nicht aufzeigen können, so dass er nicht gegen den (eben so plausibeln, wie falschen) Einwurf der subjectivistischen Aprioristen geschützt ist (den in neuerer Zeit z. B. der Kantianer Tennemann gegen seine Doctrin erhebt), die Principien, worauf die Verallgemeinerung der Erfahrungen beruhe, könnten nicht selbst aus der Erfahrung geschöpft sein.

Zu einer rationalen Theologie konnten Occams Principien nicht führen; alle Erkenntniss, die den Erfahrungskreis überschreitet, bleibt dem blossen Glauben anheimgegeben. Dass die Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar, eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar; das vollkommenste Wesen braucht nicht nothwendig unendlich zu sein etc.; doch findet Occam das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. concl. 1 ff.). Die sittlichen Vorschriften gelten Occam (der hierin mit Scotus übereinstimmt) nicht als an sich nothwendig; es wäre denkbar, dass Gott durch einen andern Willen Anderes als gerecht und gut sanctionirt hätte. Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen. Dass die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der drei göttlichen Personen sein lässt, den Realismus involvire, erkennt Occam ausdrücklich an (in sent. I, dist. 2, qu. 4); aber er bescheidet sich, dass auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Bei Occam und seinen Nachfolgern tritt an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemässheit des Glaubens das (früher nur sporadisch, z. B. bei Simon

von Tournay um 1200 und bei Averroisten hervorgetretene) Bewusstsein der Discrepanz, welches bei einem Theile der Philosophirenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte.

§ 17. Unter den Scholastikern der späteren Zeit, da mehr und mehr der erneute Nominalismus die Herrschaft gewann, sind die namhaftesten: Johann Buridan, Rector der Universität zu Paris 1327, gest. nach 1350, durch seine Untersuchungen über die Willensfreiheit und durch seine logische Lehrschrift von Bedeutung; Peter von Ailly, geb. 1350, gest. 1425, der die kirchliche Lehre vertheidigende, jedoch der Bibel vor der Tradition und dem Concil vor dem Papste den Vorrang zuerkennende Nominalist, der in der Philosophie zwischen dem Skepticismus und Dogmatismus einen Mittelweg halten will; Raymund von Sabunde, ein spanischer Arzt und Theolog, der (um 1434—36 oder vielleicht schon früher) in einer rationellen, jedoch dem Mysticismus sich annähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzuthun sucht; endlich Gabriel Biel, gest. 1495, der Occamist, der nicht durch Fortbildung des philosophischen Gedankens, sondern nur durch treue und klare Darstellung der nominalistischen Doctrin sich verdient gemacht hat. Die Mystiker (von denen d'Ailly's Schüler und Freund Johannes Gerson, geb. 1363, gest. 1429, dem Scholasticismus näher steht) gehören als die Antagonisten der Philosophen nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Religionsgeschichte an.

Joh. Buridan, summa de dialectica, Par. 1487, compendium logicae, Venet. 1489, quaestiones in octo libros phys., de anima, parva naturalia, Par. 1516, in Arist. Metaph., Par. 1518, quaestiones in decem libros ethic., Par. 1489 und Oxf. 1637, in polit. Arist. Par. 1500 und Oxf. 1640.

Petri de Alliaco quaestiones super quatuor libros sentent., Argent. 1490. Tractatus et sermones, ib. 1490.

Bielii collectorium ex Occamo super quatuor libr. sent., Tubing. 1495.

Die Schriften deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts sind in neuerer Zeit namentlich durch F. Pfeiffer, Leipz. 1845 ff. herausgegeben worden; über die deutsche Mystik im Predigerorden von 1250—1350 handelt C. Greith, Freiburg 1861. Ueber den Dominicaner Eckhart, den Erneuerer des areopagitischen Mysticismus, gest. 1328, handelt (ausser Pfeiffer in Bd. II, Leipz. 1858) insbesondere Joseph Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation, Wien 1864. Vgl. oben S. 34 u. 79.

Gersonis opera Colon. 1483, Argentor. 1488, Par. 1521; Par. 1606, Antv. 1706. Ueber ihn handeln u. A. Engelhardt, de Gersonio mystico, Erl. 1823, Lecuy, vie de G., Par. 1835, Jourdain, Par. 1838, C. Schmidt, Strassb. 1839, Mettenleiter, Augsb. 1857, und J. B. Schwab, Würzb. 1859.

Raymundi liber naturae sive creaturarum (theologia naturalis), schon vor 1488 zwei oder drei Mal gedruckt, dann Strassburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings Sulzbach 1852; vgl. Montaigne, essais, II, 12. Ueber ihn handeln u. A. Fr. Holberg, de theol. nat. R. de S., Halis 1843, Matzke, die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846, M. Huttler, die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsb. 1851, C. C. L. Kleiber, de R. vita et scriptis, Berol. 1856, Fr. Nitzsch, quaestiones Raimundanae, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol., Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393—435, C. Schaarschmidt in Herzogs theol. Realenc. Bd. XII, 1860, S. 571—577.

Johann Buridan, ein Schüler Occams, hat nur die logischen, metaphysischen und ethischen, nicht die specifisch-theologischen Probleme erörtert. In seiner Logik sucht er besonders die Auffindung des Mittelbegriffs zu lehren, gleichsam der Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen mochte, pons asinorum (nach Santacrucius, dial. ad mentem Scoti I, 3, 11, bei Tennemann, Gesch. der Phil. VIII, S. 916). Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, qu. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne, die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, dass bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponirte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen; die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewusstsein der Verantwortlichkeit. (Hierbei wird freilich übersehen, dass eben die Beschaffenheit des Willens selbst, aus der die Art der Entscheidung herfliesst, der Gegenstand des sittlichen Urtheils ist, und dass nur eine fremde Causalität, eine den Willen hemmende Nothwendigkeit, sei dieselbe ein äusserer oder ein psychischer Zwang, nicht aber die in ihm selbst gegründete Causalität, die in seinem eigenen Wesen liegende innere Nothwendigkeit die Willensfreiheit aufhebt.) Der vielgenannte „Esel des Buridan", der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden und mag ein gegnerisches Argument sein.

Peter von Ailly begründet in seinem Commentar zu den Sentenzen (I, 1, 1) bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntniss den Satz (des Occam), die Selbsterkenntniss sei sicherer, als die Wahrnehmung von äusseren Objecten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, dass ich bin; die Annahme der Existenz äusserer Objecte aber könnte ein Irrthum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht eben so in mir auch ohne äussere Objecte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objecte vernichtete. Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjectiv genügende Ueberzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge. Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewissheit an, die durch das Schliessen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe; wer diese Gewissheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Ailly, wie Occam, dass sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen.

Unter den späteren Nominalisten haben sich mehr oder weniger hervorgethan: Robert Holcot, gest. 1349, der bereits die philosophische Wahrheit von der theologischen in dem Sinne sonderte, dass aus den philosophischen Prämissen die reine,

durch keinen Seitenblick auf das theologische Dogma getrübte Consequenz gezogen werden dürfe und müsse; Gregor von Rimini, gest. 1358, der als General des Augustinerordens einflussreich war; die Mathematiker Richard Suinshead oder Suisset um 1350 und Heinrich von Hessen, gest. 1397; Johann von Mercuria, der aus dem Determinismus die (vermeintliche) Consequenz zog, dass der nicht sündige, der einer unwiderstehlichen Versuchung unterliege, und dass auch die Sünde als von Gott gewollt mehr gut als böse sei, welche Sätze von der Universität zu Paris 1347 verworfen wurden; Nicolaus von Autricuria, der 1348 zum Widerruf seiner Angriffe auf Aristoteles, seiner auf den Nominalismus gegründeten skeptischen Thesen und seiner Annahme der Ewigkeit der Welt genöthigt wurde; endlich auch Gabriel Biel, der Occams Lehren übersichtlich darstellte, der sogenannte „letzte Scholastiker“, dessen nominalistische Doctrin auch auf Luther und Melanchthon einen nicht unbeträchtlichen Einfluss geübt hat.

Vereinzelt blieb zu jener Zeit der Versuch des Raymund von Sabunde, die Lehren des Christenthums aus der Offenbarung Gottes in der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: blosses Sein, Leben, Empfinden, Vernunft, ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntniss als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physiko-teleologische und moralische (auf das Vergeltungsprincip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln vermöge.

Da die nominalistische Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter der Theologie zwar nicht feindlich entgegentrat, aber auch keine positiven Dienste leistete, sondern sich gegen sie fast indifferent verhielt, so war ein entsprechendes Verhalten der Theologen gegen die Philosophie die naturgemässe Folge. Gerson (Johann Charlier aus Gerson), der Mystiker, selbst dem Nominalismus zugethan, und ein „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica“ erstrebend, mahnt, sich nur mässig mit weltlicher Wissenschaft und Philosophie zu befassen; die Wahrheit sei nur durch die Offenbarung zu erkennen. Sicherer, als alle menschliche Forschung, führt Busse und Glaube zur Einsicht. Weder Plato, noch Aristoteles ist der rechte Führer zum Heil. Besser, als alle Vernunfterkenntniss, ist die Befolgung der göttlichen Mahnung: Poenitemini et credite Evangelio! In das gleiche Verhältniss trat der ältere Protestantismus zur Philosophie.

Berichtigungen und Zusätze zu der Darstellung der patristischen Philosophie.

S. 3, Z. 6 v. o. f. h.: des Gesetzes.

S. 4, Z. 11 v. u. l.: als ein diese Dogmen begründendes und bei der Fortbildung derselben mitwirkendes Denken. Ebd. Z. 5 v. u. f. h.: Bunsen, Analecta Ante-Nicaena, 3 Bde, London 1854.

S. 6, Z. 13 v. u. f. h.: vgl. Jes. LVIII, 7. Ebd. Z. 10 v. u. l.: Marc. XII, 28 ff.

S. 12, Z. 13 v. u st. vierzehnte l. fünfzehnte. Ebd. Z. 10 v. u. st. fünfzehnte l. sechszehnte. (Ebenso ist S. 100, Z. 2 v. o. 15 st. 14 zu lesen.)

S. 24, Z. 22 v. u. f. h.: Jakob Bernays hat in Bunsen's Analecta Ante-Nic. vol. I, p. 205—278 die Clementinischen Auszüge aus dem Valentinianer Theodotus bearbeitet.

S. 28, Z. 8 v. o. f. h.: vgl. Joh. Nep. Gruber's Inaug.-Abh. über die Ophiten, Würzburg 1864. Ebd. Z. 18 v. u. f. h.: vgl. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange (S. 287—299) über das gnostische System des Basilides, Jena 1857, und Artikel von Hilgenfeld, Lipsius u. A. in der von Hilgenfeld herausgegebenen Zeitschrift für hist. Theologie.

S. 32, Z. 17 v. o. f. h.: A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863 und A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864.

S. 33, Z. 23 v. o. f. h.: H. Wauberl de Puiseau, de Christologie van Just. M., Leiden 1864.

S. 34, Z. 14 v. o. l.: die rasche Honorarforderung. Ebd. Z. 15 l.: unwürdig.

S. 52, Z. 8 v. o. l.: Bostreno.

S. 69, Z. 2 v. o. st. Nazianz l. Nyssa. Ebd. Z. 12 v. o. noch: Dogmen f. h.: (mit wenigen Ausnahmen).

S. 88, Z. 2 v. o. st. Schrift l. Schriften. Ebd. Z. 10 v. o. st. Nother l. Notker. Ebd. Z. 30 v. o. f. h.: Isidori Hispalensis Etymologiarum l. XX ed. E. V. Otto, Lps. 1833; ej. de nat. rerum lib. rec. Gust. Bekker, Berol. 1857. Ebd. Z. 32 v. o. f. h.: A. Giles, the compl. works of venerable Beda, XII voll., Lond. 1843—44.

Berichtigungen und Zusätze zu der Darstellung der scholastischen Philosophie.

S. 2, Z. 11 v. o. f. h.: Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, 1. Band, Mainz 1864.

S. 15, Z. 16 v. o. st. 1818 l. 1844.

S. 22, Z. 26 v. o. st.: nach anderer Lesart l.: nach besserer Lesart (denn dem Abälard'schen Argumente konnte Wilhelm von Champeaux nur dadurch ausweichen, dass er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm).

S. 34, Z. 10 v. o. f. h.: Hauréau, Hugues de St. Victor, nouvel examen de ses oeuvres avec deux opuscules inédits, Paris 1860.

S. 46, Z. 16 v. u. l.: um 1206. Ebd. Z. 14 v. u. l.: auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem von Innocenz III. berufenen Lateranconcil 1215.

S. 48, Z. 8 v. o. l.: aristotelische.

S. 50, Z. 9 v. u. f. h.: Mohammed al Schahrestani (gest. 1153), Geschichte der religiösen und philos. Secten bei den Arabern, arabisch edirt von W. Cureton, London 1842—46, in's Deutsche übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—51.

S. 79, Z. 18 v. u. f. h.: das speculum morale ist von Späteren beigefügt worden.

S. 88, Z. 1 v. o. f. h.: Montet, mémoire sur Thomas d'Aquin, in den Abh. der Acad. des sciences morales, t. II, 1847, S. 511—611. Die Zeitschrift: „der Katholik" giebt (Jahrg. 1859, S. 672 und 1025; 1860, S. 15 etc.) von ihrem Standpuncte aus eine Kritik der neueren Litteratur über Thomas von Aquino.

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

der Neuzeit

von dem Aufblühen der Alterthumsstudien
bis auf die Gegenwart.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Berlin 1866.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

von Thales bis auf die Gegenwart.

Dritter Theil.

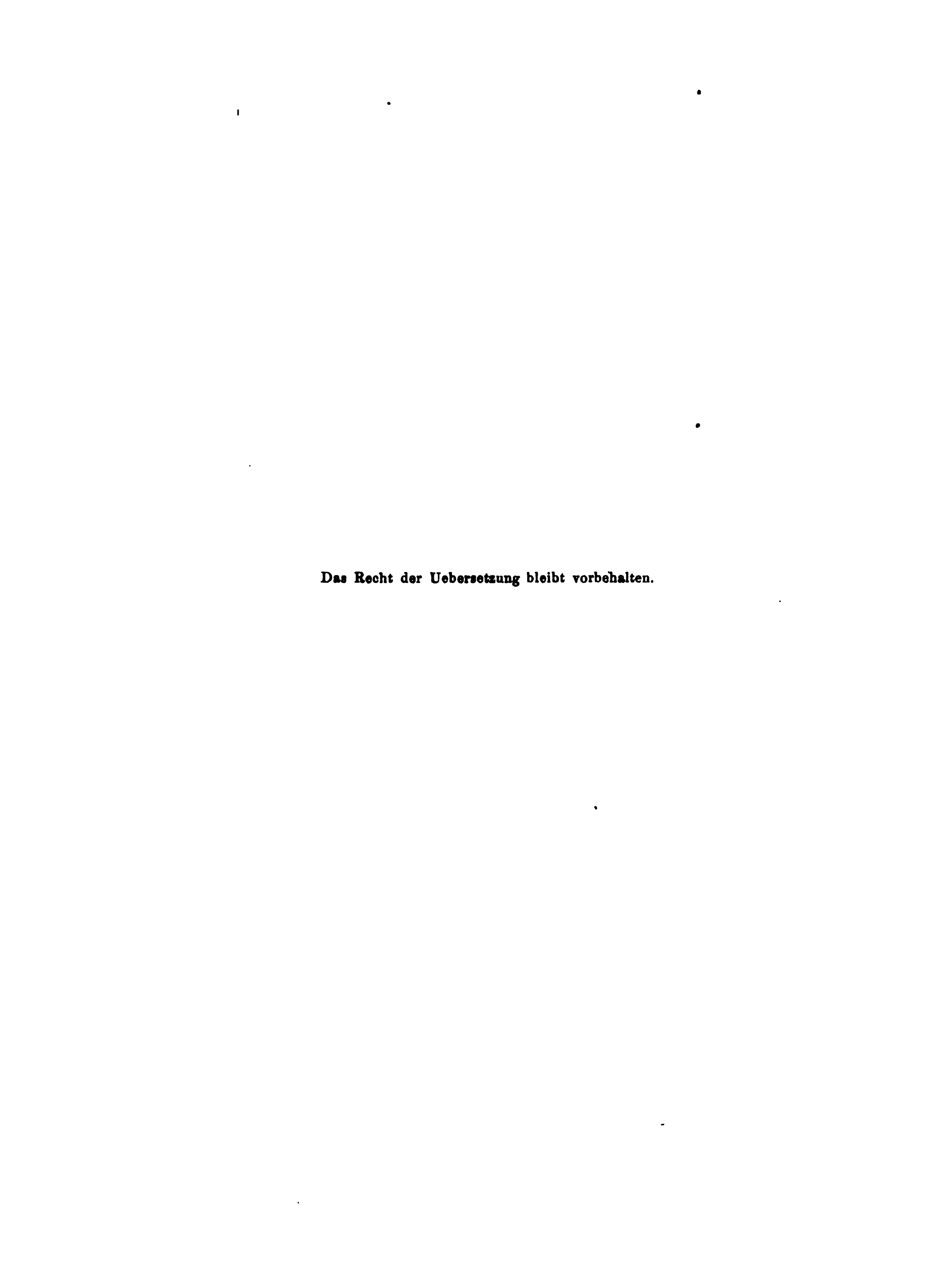
Die Neuzeit.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Berlin 1866.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)



Vorwort.

Die Grundsätze, nach denen die früheren Theile dieses Grundrisses ausgearbeitet worden sind, sind im Allgemeinen auch bei dem vorliegenden, das Ganze abschliessenden Theile maassgebend geblieben.

Insbesondere die Doctrinen der unserer Gegenwart bereits nahe stehenden Philosophen habe ich um des Bedürfnisses des Lernenden willen in möglichst engem Anschluss an deren eigene Darstellung wiedergegeben. Ich erkenne in vollem Maasse den Werth freierer Reproductionen an, welche die philosophischen Systeme von neuen Seiten her in eigenthümlicher Weise dem Verständniss nahe zu bringen suchen; auch ich verfahre so nicht selten im mündlichen Vortrag; aber für diesen Grundriss erschien mir als zweckmässig und geboten, mich in der Darstellung der Lehren auf die abkürzende Mittheilung des Gegebenen einzuschränken. Die charakteristischen Grundgedanken suche ich zu einem übersichtlichen Ganzen so zu verknüpfen, dass dadurch ein treues und klares Gesammtbild der darzustellenden Doctrinen gewonnen werde.

In dem Maasse, wie die Theoreme eines jeden Philosophen noch gegenwärtig unmittelbar die Weltanschauung Vieler bestimmen (demnach unter den Früheren zumeist bei Spinoza und bei Kant), schien mir eine Kritik angemessen zu sein, welche dieselben nicht als blosse Momente des Entwicklungsganges der Philosophie nach ihrem Verhältniss zu den nächstvorangegangenen und nächstfolgenden

Systemen betrachtet, sondern sie auch, gleich wie Sätze von Zeitgenossen, unmittelbar auf ihre bleibende Wahrheit und Gültigkeit für unser gegenwärtiges philosophisches Bewusstsein prüft. Doch habe ich mir angelegen sein lassen, mehr die Argumente, als den Inhalt der Lehren in dieser Weise der Prüfung zu unterwerfen. Zu der bloss formalen, nur an dem eigenen Princip des Systems die einzelnen Sätze und das Princip selbst an seiner Durchführbarkeit messenden Kritik und zu dem blossen Referat der bereits im Laufe der Geschichte selbst von nachfolgenden Philosophen vollzogenen Kritik bildet die direct vom Standpunkte des Historikers aus geübte Beurtheilung eine nothwendige und unabweisbare Ergänzung; nur die Einseitigkeit ist tadelhaft, mit welcher, besonders bei manchen Historikern im achtzehnten und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, diese directe Kritik sich überall vordrängt und auch da erscheint, wo die blosse Einreihung einer Doctrin in den Gesammtentwicklungsgang hätte genügen können und sollen. Aber sofern ich unmittelbar von meinem Standpunkte aus Kritik übe, will diese, bei aller Festigkeit der subjectiven Ueberzeugung doch eben auch ihrer eigenen Subjectivität sich bewusst, vor Allem zur Anregung des Denkens dienen. Indem der historisch mitgetheilten Doctrin eine mögliche und auf einem bestimmten Standpunkte nothwendige entgegengesetzte Auffassung sofort gegenübertritt, so soll hierdurch jeder passiven Hinnahme des Gegebenen kräftig gewehrt und selbstständige Gedankenbildung gefördert werden.

Schliesslich spreche ich Dr. Ascherson, Dr. Lasson, Dr. Reicke und anderen werthen Freunden und verehrten Männern, die an ihrem Theil zur Erhöhung der Exactheit und Vollständigkeit des Grundrisses mitgewirkt haben, hiermit gern auch öffentlich den ihren freundschaftlichen Bemühungen gebührenden Dank aus.

Königsberg, im September 1866.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Dritte Periode.

Die Philosophie der Neuzeit.

Dritte Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die Philosophie der Neuzeit.

---

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des (die Scholastik charakterisirenden) Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem socialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Ihre Hauptabschnitte sind: 1. die Uebergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus, 2. die Zeit des Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus von Baco und Descartes bis auf die Encyclopädisten und Hume, 3. die Zeit des Kantischen Kriticismus und der aus demselben hervorgegangenen Systeme, von Kant bis zur Gegenwart.

Ueber die Philosophie der Neuzeit handeln ausser den Verfassern der umfassenden, Theil I, S. 6 ff., 2. Aufl. S. 7 ff. citirten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ernst Reinhold, Ritter, Hegel u. A.) insbesondere Folgende:

Johann Gottlieb Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1800—1805. (Bildet die sechste Abtheilung der „Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an's Ende des achtzehnten Jahrhunderts“, wovon J. G. Eichhorn, A. H. L. Heeren, A. G. Kästner, F. Murhard, J. G. Hoyer, J. F. Gmelin und J. D. Fiorillo andere Abtheilungen verfasst haben.)

Immanuel Hermann Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, Sulzbach 1829, 2. Aufl. ebd. 1841.

Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, Riga und Leipzig 1834–53; vgl. den zweiten Band von Erdmann's Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1866.

Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, par le baron Barchou de Penhoën, Paris 1836.

Hermann Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie, Leipzig 1845.

J. N. P. Oischinger, speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neuern Philosophie, von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853–54.

Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Darmstadt 1853 ff.; Bd. I, Abth. 1 und 2, 2. Aufl., Mannheim und Heidelberg 1865.

Carl Schaarschmidt, der Entwickelungsgang der neuern Speculation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte kritisch dargestellt, Bonn 1857.

Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Baco handelt insbesondere Julius Schaller, Leipzig 1841—44. Ueber die christlichen Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt Ludwig Noack, Königsberg 1853; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe, Bern 1853—55; über die rationalistische Denkart in Europa W. E. H. Lecky, history of the rise and influence of the spirit of rationalisme in Europe, 2. ed. London 1865. Ueber die Geschichte der Ethik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836; H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation, Leipz. 1848—52; I. Herm. Fichte, die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1850; F. Vorländer, Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluss des Macchiavell, Marburg 1855. Auch auf die philosophische Staatslehre geht Robert von Mohl ein in seiner Gesch. und Litt. der Staatswissenschaften, in Monographien dargestellt, Bd. I—III, Erlangen 1855–58.

Wesentliche Beiträge zur Geschichte der Philosophie enthalten auch mehrere litteraturgeschichtliche Werke, wie die Geschichte der poëtischen Nationallitteratur der Deutschen von Gervinus, Hillebrand's Geschichte der deutschen Nationallitteratur seit Lessing, Julian Schmidt's Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod, und seine Gesch. der deutschen Litt. seit Lessings Tode, Herm. Hettner's Litteraturgesch. des 18. Jahrhunderts, ferner Werke über die Geschichte positiver Doctrinen, insbesondere der Theologie, der Naturwissenschaften, der Staats- und Rechtslehre. Reichhaltige litterarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, die philos. Litt. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, wie auch in den anderen oben, Theil I, 2. Aufl. S. 7 citirten Schriften. Die bloss auf einzelne Zeitabschnitte, insbesondere auf die neueste Philosophie seit Kant bezüglichen Schriften werden unten Erwähnung finden.

Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nacheinander die Philosophie der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten ist. Das Verhältniss der Freiheit entspricht dem allgemeinen Charakter der Neuzeit, welcher in der aus den mittelalterlichen Gegensätzen wiederherzustellenden harmonischen Einheit liegt (vgl. Grdr. I, § 5, und II, § 2). Die Freiheit des Gedankens nach Form und Inhalt wurde von der Philosophie der Neuzeit stufenweise errungen, zuerst unvollkommen mittelst des blossen Wechsels der Autorität durch Anlehnung an Systeme des Alterthums ohne die Umbildung, welche die Scholastik mit dem Aristotelischen vollzogen hatte, dann vollständiger mittelst eigener

Erforschung der Natur und endlich auch des geistigen Lebens. Die Uebergangszeit ist die Periode des Aufstrebens zur Selbstständigkeit. Die Zeit des Empirismus und Dogmatismus charakterisirt sich durch methodische Forschungen und umfassende Systeme, die auf dem Vertrauen beruhen, mittelst der Erfahrung und des Denkens selbstständig zur Erkenntniss der natürlichen und geistigen Wirklichkeit gelangen zu können. Der dritte Abschnitt wird angebahnt durch den Skepticismus und begründet durch den Kriticismus, der die Erforschung der Erkenntnisskraft des Subjectes für die nothwendige Basis alles streng wissenschaftlichen Philosophirens hält und zu dem Resultate gelangt, dass das Denken die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst sei, nicht zu erkennen vermöge, sondern auf die Erscheinungswelt beschränkt bleibe, über welche nur das moralische Bewusstsein hinausführe; dieses Resultat wird von den folgenden Systemen negirt, doch sind diese sämmtlich dem Kantischen Gedankenkreise entstammt, der auch noch für die Philosophie unserer Gegenwart von einer unmittelbaren (nicht bloss von historischer) Bedeutung ist.

Zwischen dem Entwicklungsgange der Philosophie des Alterthums und der Neuzeit haben Einige einen durchgängigen Parallelismus aufzufinden gesucht, gestützt auf den Grundgedanken, dass wesentlich dieselben philosophischen Probleme stets wiederkehren und dass auch die Folge der Lösungsversuche bei naturgemässer Entwickelung im Wesentlichen die gleiche sei. Diese beiden Voraussetzungen gelten jedoch nur in beschränktem Maasse. Durch die fortschreitende Entwickelung der Philosophie selbst und durch die verschiedene Gestaltung der mit ihr in Wechselbeziehung stehenden Mächte, insbesondere der Religion, der Staatsformen und der Künste und positiven Wissenschaften, sind neue philosophische Probleme hervorgetreten, die sich zwar zugleich mit den anfänglichen unter allgemeine Bezeichnungen bringen lassen, aber doch dem Ganzen der Systeme ein sehr wesentlich verschiedenes Gepräge geben. (Ueber die Analogie zwischen den unmittelbar vor und neben der jedesmaligen Zeitphilosophie betriebenen Studien und dieser selbst handelt insbesondere A. Helfferich, die Analogien in der Philosophie, ein Gedenkblatt auf Fichte's Grab, Berlin 1862). Noch mehr aber, als der Charakter der einzelnen Systeme, ist die Folge ihres Auftretens durch das Bestehen oder Nichtbestehen älterer Philosophien und durch äussere Einflüsse bedingt, so dass zwar mitunter in der Succession einzelner Systeme, aber nur in geringem Maasse in dem Ganzen des Entwicklungsganges eine wesentliche Uebereinstimmung sich bekundet. Während die alte Philosophie erst die Kosmologie, dann neben der Physik vorzugsweise die Logik und Ethik durcharbeitet, endlich alles wesentliche Interesse sich auf die Theologie concentrirt, findet die neuere Philosophie gleich zu Anfang alle diese Disciplinen schon vor und entwickelt sich unter dem Einflusse derselben und der Formen des Staates und der Kirche, die ihrerseits nicht ohne einen wesentlichen Miteinfluss der alten Philosophie sich gestaltet haben; ihr Fortschritt liegt in der stufenweisen Befreiung und Vertiefung des philosophirenden Geistes. Der moderne Geist sucht (wie Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. 2. Aufl. I, 1, Mannheim 1865, der für das Uebergangszeitalter einen Parallelismus mit dem Entwicklungsgange der alten Philosophie in umgekehrter Richtung annimmt, S. 82 mit Recht bemerkt) „aus der theologischen Weltanschauung, die ihn erfüllt, den Weg zu den kosmologischen Problemen". Das theologische Interesse bedingt (obschon meist nicht in specifisch kirchlicher Form) die neuere Philosophie von Anfang an in weitaus höherem Maasse, als vor der Zeit des Neuplatonismus die antike. Doch kann mit Recht gesagt werden, dass die selbstständige philosophische Forschung sich in der neueren Zeit gleich wie im Alterthum anfangs zumeist auf die äussere Natur, dann daneben auch auf den Menschen als solchen in seiner Beziehung zur

Natur und zur Gottheit, endlich (besonders in Spinoza, Schelling und Hegel) zumeist auf das Absolute gerichtet hat. In Conrad Hermann's Schrift: der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie, Dresden 1863, die übrigens auch manche willkürliche Zusammenstellungen enthält, ist besonders die Parallelisirung beachtenswerth: Sokrates, Plato, Aristoteles; — Kant, Hegel, Empirismus der Gegenwart. Die (auch früher bereits vielfach von Anderen behauptete) Analogie zwischen Sokrates und Kant beruht darauf, dass jedem dieser beiden Denker der Mensch, aber nicht der einzelne Mensch nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit, sondern der Mensch vermöge der allgemeinen und bleibenden Momente seines Wesens das theoretische und praktische Maass der Dinge ist; die Analogie besteht unverkennbar, obschon jene gemeinsame Formel, unter welche man die Lehren beider Philosophen bringen kann, von beiden in sehr verschiedenem Sinne gilt. Die Zusammenstellung Hegels mit Plato ist zwar in Bezug auf den Inhalt der beiderseitigen Doctrinen nur theilweise zutreffend, sofern beide dem Gedanken objective Gültigkeit zuerkennen, andererseits unzutreffend, sofern Plato der Idee eine transscendente, Hegel eine der Erscheinungswelt immanente Existenz zuerkennt (wonach die im Kreise der Hegelianer beliebte Auffassung Hegels als des modernen Aristoteles als die passendere erscheint), ist aber in methodischem Betracht allerdings in sofern gerechtfertigt, als die Hegel'sche Dialektik gleich der Platonischen Lehre und noch mehr, als diese, die Erkenntniss der Ideen zur Empirie in ein dualistisches Verhältniss setzt, wogegen die nachhegelsche wissenschaftliche Empirie diesen Dualismus zu überwinden und durch empirisch basirte exacte Forschung die vernunftgemässe Gesetzmässigkeit in Natur und Geist zu erkennen strebt. In Bezug auf das Ganze des Entwicklungsganges hat Kuno v. Reichlin-Meldegg's Parallelisirung (in der Abhandlung: der Parallelismus der alten und neuen Philosophie, akadem. Habilitationsschrift, Leipzig und Heidelberg 1865) manches Ansprechende. Derselbe unterscheidet „drei nothwendige, aus der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens sich ergebende, im Alterthum, wie in der Neuzeit gleich bleibende Standpunkte: den objectiven, den subjectiven und den Identitätsstandpunkt", die jedesmal, so oft ein Volk (oder Völkerkreis) philosophire, in dem „Kreislaufe des Denkens" als „Anfangs-, Entwicklungs- und Ausgleichungsstadium" auf einander folgen müssen; er findet in der griechischen Philosophie den ersten durch die Naturphilosophen von Thales bis auf Demokrit vertreten, den zweiten durch die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker, durch Plato, Aristoteles, die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, den dritten durch die Neuplatoniker; in der neueren Philosophie aber laufe in der ersten, bis auf die letzten Philosophen vor Hume und Kant herabreichenden Periode neben der objectiven die subjective Richtung her; die zweite Periode, welcher namentlich Hume, Kant und Fichte angehören, charakterisire sich durch den Subjectivismus, die dritte, durch Schelling und Hegel begründete, durch den Identitätsstandpunkt. Im Einzelnen parallelisirt K. v. Reichlin-Meldegg die Philosophen des „Vorbereitungszeitraums" vor Baco mit den ältesten griechischen Philosophen, insbesondere den Bruno mit den Eleaten, wiewohl die Aehnlichkeit hier keine durchgreifende sei, den Cartesius mit Sokrates, die ersten Cartesianer mit einseitigen Sokratikern, den Spinoza aber wiederum mit den Eleaten, Leibnitz mit Plato, Locke mit den Stoikern, die Aufklärung mit der Sophistik, Hume mit Karneades, Kant mit Aristoteles, doch sei Kant „gleichsam der innerlich gewordene Aristoteles der Neuzeit, der grosse Experimentator auf dem Gebiete des Geistes", die Aristotelische Doctrin sei ein „objectiver Idealismus", die Kantische ein „subjectiv idealer Kriticismus"; Schelling endlich habe den Gegensatz des Idealen und Realen gerade wie der Neuplatonismus im Alterthum von dem Standpunkte der Identität aus zu lösen versucht, und Hegel habe die Schellingsche Philosophie des

Absoluten vollendet, doch sei ihm das Endliche nicht der unerklärte Abfall aus dem Unendlichen, sondern sein reines Sein habe das Allem immanente Princip der Bewegung und Entwicklung in sich, Hegel sei ein „Heraklit des Geistes". Herbart verhalte sich zu Spinoza, wie die Atomisten zu den Eleaten. Da der Identitätsstandpunkt, der die Grenze der menschlichen Erkenntniss überschreite, ein wissenschaftlich unmöglicher sei, so liege das Höchste in dem Subjectivismus; die Kantische Philosophie sei der Abschluss und die Vollendung der germanischen Geistesphilosophie. Dieser Versuch einer durchgängigen Parallelisirung ist anregend und lehrreich, obschon in mehrfachem Betracht nicht überzeugend. Entweder wird unter dem „objectiven Standpunkt" nur die vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Aussenwelt und unter dem „subjectiven Standpunkt" die vorwiegende Richtung auf die Erkenntniss des Geistes verstanden, oder andererseits unter jenem die Doctrin, dass das Subject im Object, unter diesem die Doctrin, dass das Object im Subject seine Quelle habe, welche Doctrinen wiederum mancherlei Modificationen zulassen und sich bis zu den extremen Behauptungen steigern können: es ist nichts als Geist, — es ist nur Materie; von beiden Doctrinen ist ausser dem „Identitätsstandpunkt" auch mindestens noch der Dualismus zu unterscheiden. Kant und Fichte und in gewisser Art auch Hume vertreten den (vollen oder vorwiegenden) Subjectivismus im Sinne einer bestimmten Doctrin; der mittleren Periode der griechischen Philosophie aber kann nicht eine hiermit gleichartige Doctrin, sondern nur eine vorwiegende Richtung des philosophischen Interesses auf das Subject zugeschrieben werden, die zudem gerade bei den hervorragendsten Philosophen, Plato und Aristoteles, welche auch die bei den Sophisten und Sokrates zurücktretende Physik wieder aufgenommen und selbstständig fortgebildet haben, am wenigsten exclusiv war; zu dem „Subjectivismus" im Sinne der Kantischen Doctrin steht Aristoteles vielmehr im Verhältniss des Gegensatzes, als der Analogie. Kant hat mehr mit Sokrates, als mit Aristoteles gemein, und man kann von hier aus rückwärts und vorwärts gewisse Analogien verfolgen. Soll jedoch die Parallelisirung in die analogisirende Zusammenstellung Schellings und Hegels mit den Neuplatonikern auslaufen, was allerdings in mehrfachem Betracht, zumeist wegen des gleichartigen Verhältnisses zur positiven Religion sich empfiehlt, so möchte Kant in seiner praktischen Philosophie mit den Stoikern, in seiner Erkenntnisslehre mit den Skeptikern zusammenzustellen sein, Locke mit Aristoteles, Leibnitz mit Plato, Spinoza mit den Megarikern (wegen der Verschmelzung der Ethik mit dem metaphysischen Princip der Einheit), Descartes mit Socrates, die Naturphilosophen von Telesius bis Baco mit den alten Naturphilosophen von Thales bis Demokrit, und etwa auch die florentinischen Platoniker als Vorläufer der selbstständigen philosophischen Forschung mit den Orphikern, wenn anders nicht derartige Parallelisirungen nothwendig, wie geschickt auch immer durchgeführt, vieles bloss Halbwahre involvirten, wodurch sie unvermeidlich in's Spielende fallen. Die Vergleichungen, zu denen die parallelisirende Zusammenstellung Anlass giebt, können, sofern sie mit gleicher Sorgfalt das Differirende, wie das Gleichartige hervorheben, einen hohen wissenschaftlichen Werth haben, gehören aber bereits mehr dem Uebergange von der geschichtlichen Auffassung der Systeme zur kritischen Reflexion über dieselben, als der geschichtlichen Auffassung selbst an.

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.
Die Zeit des Uebergangs zu selbstständiger Forschung.

---

§ 2. **Den ersten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit** charakterisirt der Uebergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des Aristoteles erst zu selbstständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier Forschung, jedoch noch ohne völlige Befreiung der neuen philosophischen Versuche von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und ohne streng methodische Ausbildung selbstständiger Systeme.

Ueber die geistige Bewegung in der Uebergangszeit handelt Jules Joly, histoire du mouvement intellectuel au 16me siècle et pendant la première partie du 17me, Paris 1860. Vgl. die zu §§ 3, 4 und 5 citirten Schriften.

§ 3. Unter den Ereignissen, welche den Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das **Aufblühen der classischen Studien**, negativ veranlasst durch die Einseitigkeit und allmähliche Selbstauflösung der Scholastik, positiv durch die Reste antiker Kunst und Litteratur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden, und durch die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, zumeist seit der Flucht vieler gelehrten Griechen nach Italien zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr und der Einnahme Konstantinopels. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung litterarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wiederbekanntgewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene **platonische und neuplatonische Doctrin** war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistus Pletho, der leidenschaftliche Bestreiter der Aristotelischen Lehre, der gemässigtere Platoniker Bessarion und der verdienstvolle Uebersetzer des Plato und des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Die **Aristotelische Doctrin** wurde durch Rückgang auf den Urtext und durch Bevorzugung griechischer Commentatoren vor arabischen in grösserer Reinheit, als durch die Scholastiker, von classisch gebildeten Aristotelikern vorgetragen; insbesondere wurde in Oberitalien, wo seit dem vierzehnten Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroes üblich war, das Ansehen dieses Commentators von einem Theile der Aristoteliker zu Gunsten

griechischer Interpreten, namentlich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft; es behauptete sich, aber in beschränkterem Maasse, besonders zu Padua bis gegen die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts. Die averroistische Doctrin, dass nur die Eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die active unsterbliche Vernunft anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wussten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maasse anzunähern, dass sie nicht mit der Kirche in Widerstreit geriethen. Die Alexandristen, unter denen Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch verwarf die Lehre von einer zweifachen Wahrheit. Ausser der platonischen und aristotelischen Doctrin wurden auch andere Philosophien des Alterthums erneut; auf die selbstständigere Naturforschung des Telesius und Anderer hat die ältere griechische Naturphilosophie einen beträchtlichen Einfluss geübt; den Stoicismus haben Lipsius und Andere, den Epikureismus Gassendi, den Skepticismus Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer und Andere erneut und fortgebildet.

Eine quellenmässige Darstellung der Erneuerung der classischen Litteratur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girolamo Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, 13 Bde, Modena 1772—82; Ausgabe in 16 Bden, Mailand 1822—26, besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe); vgl. Arnold Herm. Ludw. Heeren, Geschichte des Studiums der class. Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 2 Bde, Gött. 1797—1802; Ernst Aug. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehmlich in Deutschland, Magdeburg 1828—32; K. Hagen, Deutschlands litt. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—44; Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme, Par. 1852, S. 255 ff.; Georg Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums, Berlin 1859; Jacob Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien (besonders Abschn. III: die Wiedererweckung des Alterthums), Basel 1860; Guillaume Favre, Mélanges d'hist. litt., Genève 1856.

In dem Maasse, wie durch Gewerbfleiss und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich consolidirte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Musse blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmuth, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Gluth des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verraths, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen

entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüth ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloss auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Litteratur; an die politischen Parteikämpfe knüpfte sich Verständniss und Interesse für die altrömische Geschichte; das sociale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichthum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Musse und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Cultur. Die Beschäftigung mit der römischen Litteratur rief das Bedürfniss nach Kenntniss der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch grossentheils erhalten hatte; man begann dieselbe dort aufzusuchen schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Constantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmte; man würde, sagt Heeren (Gesch. des Studiums der class. Litt. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Bd. I, S. 283), die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht zur theoretischen Grundlage dient (über welche Beziehung insbesondere A. F. Ozanam, Dante et la philos. cathol. au XIIIme siècle, Paris 1845, handelt), hat seinen Sinn für poëtische Form besonders an Virgil gebildet. Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Litteratur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuscripten und durch den Eifer zur Aufsuchung und zum Studium der Werke der Alten, womit er Andere zu erfüllen wusste, ein unschätzbares Verdienst um die Erhaltung und Verbreitung derselben erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht; Plato sprach ihn an; doch kannte er Beide nur wenig. Er hasste den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophiren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der Aristotelischen Schulphilosophie vor. Vgl. J. Bonifas, de Petrarcha philosopho, Paris 1863; Maggiolo, de la philosophie morale de Pétrarque, Nancy 1864. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam unterrichtet, den die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Plato und Euklid aus Calabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronicus des Jüngern an den Papst Benedict XII. nach Avignon kam; der Unterricht, den er hier im Jahr 1339 dem Petrarca ertheilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflussreich geworden. Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313—1375) befreundet, der von Barlaam's Schüler Leontius Pilatus in den Jahren 1360—63 gründlicher das Griechische erlernte. Bei Boccaccio verband sich bereits mit dem Interesse am Alterthum die Gleichsetzung des Christenthums als einer nicht absolut, sondern relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein Decamerone enthält (I, Nov. 3) die (später von Lessing im Nathan erneute) Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroës liegt. Auf Boccaccio's Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache mit einem festen Gehalte angestellt; seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben, und fand auch an anderen Universitäten Nacheiferung. Mit grossem Erfolg lehrte Johannes Malpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung

von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache und die Liebe zu Alterthumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lectüre der classischen Werke.

Manuel Chrysoloras aus Constantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der *griechischen Sprache und Litteratur in Italien* auftrat. Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Philelphus, Guarinus und viele andere Litteratoren des fünfzehnten Jahrhunderts und Lehrer an italienischen Akademien haben durch ihn ihre Bildung erhalten.

Zu Mailand und an anderen Orten lehrte *Constantinus Lascaris* aus Constantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn *Johannes Lascaris* (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenz von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesîd II. den Ankauf vieler Manuscripte für die Mediceische Bibliothek vermittelt. An der Aldinischen Ausgabe griechischer Classiker hat sich besonders sein Schüler *Marcus Musurus* eifrig betheiligt.

Am Hofe des *Cosmus von Medici* (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) *Georgius Gemistus Pletho* aus Constantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1452), der einflussreichste Erneuerer des Studiums der *platonischen und neuplatonischen Philosophie* im Occidente. Er änderte seinen Namen *Γεμιστός* in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλήθων* um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit grösster Entschiedenheit die aristotelische Lehre, dass die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Secundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend, und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral; er setzte in seiner um 1440 zu Florenz verfassten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, gedruckt Par. 1540, Bas. 1576) und in seinem Compendium der Dogmen des Zoroaster und des Plato, welches vielleicht ein integrirender Theil seines umfassenden Werkes: *νόμων συγγραφή* war, das in Folge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist, der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Plato's Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Praexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Durch Pletho's Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der platonischen Akademie zu Florenz veranlasst worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Ueber die Florentinische Akademie handelt R. Sieveking, Gött. 1812; über Pletho handeln: Leo Allatius, de Georgiis diatriba, in: Script. Byzant. Par. XIV, 1651, p. 383 sqq., wiederabg. bei Fabric. Bibl. Gr., Bd. X. der alten Ausg., Bd. XII. der neuen, ed. Harless, Hamb. 1809, S. 85—102; Boivin, querelle des philosophes du XV. siècle, in: Mémoires de littérature de l'Acad. des Inscriptions, tom. IV, p. 481—501; W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abh. über die Bestreitung des Islam im Mittelalter; 2. Abth.: Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844; ferner *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Pléthon, traité des lois, ou recueil

des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, und A. Ellissen, Analekten der mittel- und neugriech. Litt. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Leipz. 1860.

Bessarion aus Trapezunt, geb. 1395, Erzbischof von Nicaea 1436, später Patriarch von Constantinopel, in welcher Stellung er jedoch bei seiner Hinneigung zur Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen sich nicht zu behaupten vermochte, vom Papst Eugen IV. zum Cardinal erhoben, gest. 1472, war ein Schüler des Gemistus Pletho und vertheidigte gleich diesem, jedoch mit grösserer Mässigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „adversus calumniatorem Platonis“, Rom (1469), Venet. 1503 und 1516, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt Comparatio Aristotelis et Platonis gerichtet, der, durch Pletho's Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Vertheidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodor Gaza, einen Bekämpfer des Pletho, geschmäht hatte, sagt Bessarion: *ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλατωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω*, er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenen grossen Philosophen des Alterthums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mässigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Uebersetzung der Xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der Theophrastischen Metaphysik sind durch allzu strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch, haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus, geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. daselbst 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Uebersetzung der Werke des Plato und des Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker, ein bleibendes Verdienst erworben. Seine Uebersetzung des Plato ist Flor. 1483—84, des Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: Theologia Platonica Flor. 1482, seine sämmtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Plato und des Plotin Basil. 1576.

Johann Pico von Mirandola (1463—94) hat mit dem Neuplatonismus kabbalistische Doctrinen verschmolzen. Er stellte 900 Thesen auf, über die er in Rom zu disputiren gedachte (gedr. Rom 1486, Colon. 1619); doch ward die Disputation untersagt. Seine Richtung theilte sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533). Die Schriften des Ersteren sind Bonon. 1496, die Beider Bas. 1572—73 und 1601 erschienen. Vgl. Georg Dreydorff, das System des Joh. Pico von Mirandula und Concordia, Marburg 1858.

Durch Ficin und Pico ist Johann Reuchlin (1455—1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden. Er schrieb Capnion sive de verbo mirifico (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und de arte cabbalistica (Hagenau 1517; 1530). Mit dem Studium der classischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominicaner, welche die Verbrennung der ausserkanonischen jüdischen Litteratur beabsichtigten, hat er diese gerettet. (Vgl. über ihn Meyerhoff, Berl. 1830.) Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner“, an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523; vgl. über ihn D. F. Strauss, Leipz. 1858—60; die beste Ausgabe seiner Schriften hat Böcking besorgt, Leipzig 1858—59, nebst

Index bibliographicus Huttenianus, Leipzig 1858) betheiligte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486—1535), der an Reuchlin und an Raymund Lull sich anschloss, verband den Mysticismus und die Magie mit Skepticismus. Er schrieb de occulta philosophia (Col. 1510; 1531—33) und de incertitudine et vanitate scientiarum (Col. 1527, Par. 1529, Antw. 1530); seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist enthalten im ersten Theile von F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1855.

Unter den Aristotelikern des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Constantinopel, eine Zeitlang unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Pletho aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *νόμων συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurtheilte) des Ethnicismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus vertheidigt hatte. Ausser Pletho's Abweichungen von christlichen Dogmen mussten seine Angriffe gegen das entartete Mönchthum, seine (der Platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten) Aeusserungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Gennadius hat einen Commentar zu des Porphyrius Isagoge und zu den Categ. und zu de interpret. verfasst, und scholastische Schriften, insbesondere den Tractat des Gilbertus Porretanus de sex principiis, der als Ergänzung der aristotelischen Schrift über die Kategorien galt (s. Grdr. II^b, S. 44, 2. Aufl. II, S. 148), in's Griechische übersetzt.

Georg von Trapezunt, geb. 1396, gest. 1486, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner Comparatio Platonis et Aristotelis (gedr. Venet. 1523) die Richtung des Pletho als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed; nicht bei Plato, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Mehrere Aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und commentirt worden.

Theodorus Gaza, geb. zu Thessalonich, gest. 1478, kam um 1430 nach Italien und lehrte griechische Sprache und Litteratur. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Pletho's, jedoch mit Bessarion befreundet. Er hat besonders naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles und des Theophrast übersetzt.

Laurentius Valla, geb. zu Rom 1415, gest. ebendaselbst 1465, der Uebersetzer der Ilias, des Herodot und des Thucydides, hat die Unkritik auf dem Gebiete der Geschichte und die geschmacklose Subtilität auf dem Gebiete der Philosophie scharf und erfolgreich bekämpft. Aus Cicero und Quinctilian entnimmt er logische und rhetorische Normen. Seine Werke sind Bas. 1540—43, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden, die Streitschrift: de dialectica contra Aristoteleos Venet. 1499.

Rudolph Agricola (1442—85) studirte zu Löwen scholastische Philosophie, genoss aber später in Italien den Unterricht classisch gebildeter Griechen, besonders des Theodor Gaza. Er hat, wie Valla, die scholastische Geschmacklosigkeit bekämpft, aus den Schriften des Aristoteles einen reineren Aristotelismus entnommen,

und in reinerem Latein philosophirt. Seine logisch-rhetorische Schrift de dialectica inventione, worin er auf Aristoteles und Cicero fusst, ist (1480), Lovan. 1515, Argent. 1521, Colon. 1527, Par. 1538 gedruckt worden; Melanchthon sagt über dieselbe: nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris; auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurtheilt. Seine Opera sind cura Alardi Colon. 1539 erschienen.

Johannes Argyropulus aus Constantinopel, gest. zu Rom 1486, lebte am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war dann noch bis 1479 Lehrer der griechischen Sprache an der Akademie zu Florenz, in welchem Amt ihm Demetrius Chalcocondylas (1424—1511), ein Schüler des Theodor Gaza, folgte. Von den Schriften des Aristoteles hat Johannes Argyropulus das Organon, die Auscultationes phys., die Bücher de coelo, de anima und die Ethica ad Nicomachum in's Lateinische übersetzt.

Angelo Poliziano (1454—94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Litteratur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das Enchiridion des Epiktet und Plato's Charmides, war aber mehr Philolog und Dichter, als Philosoph. Ueber ihn handelt Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance, Leipzig 1864.

Ermolao Barbaro (Hermolaus Barbarus) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, hat Schriften des Aristoteles und Commentare des Themistius übersetzt. Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroës als „barbari philosophi".

Einen quellenmässigen Aristotelismus hat Jacob Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis) an der pariser Universität, wo er um 1500 wirkte, mit vielem Beifall gelehrt. Er hat Aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Reuchlin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Zugleich aber war derselbe ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch grösseren Einfluss auf Fabers Schüler Bovillus (s. unten § 5) gewonnen hat.

Desiderius Erasmus (1467—1536) hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv theils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, theils und besonders durch Begründung der Patrologie mittelst seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives, geb. zu Valencia 1492, gest. zu Brügge gegen 1540, ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Erasmus, besonders durch seine Schrift de causis corruptarum artium (Antw. 1531 und in den Opera, Bas. 1555; Valenc. 1782) kräftig gewirkt. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt Vives, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies gethan haben; nur durch directe Untersuchung auf dem Wege des Experimentes ist die Natur zu erkennen.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, gest. 1576, hat die Scholastik bekämpft in seinem Thesaurus Ciceronianus und besonders in seinem Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos (den G. W. Leibnitz Francof. 1674 wiederherausgegeben hat). Nizolius vertritt die nominalistische Doctrin, dass nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjective Zusammenfassungen seien und dass alle Erkenntniss von der Wahrnehmung, die allein unmittelbare Gewissheit habe, ausgehen müsse.

Nicht bloss die Scholastik, sondern auch die dialektische Doctrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, geb. 1515, ermordet in der Bartholomäusnacht 1572 auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier) bekämpft worden in den Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1534 u. ö., woran sich der wenig bedeutende positive Versuch einer verbesserten Logik in den Institutiones dial. Par. 1543 anschloss. Er sucht, an Cicero (und Quinctilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik zu verschmelzen. Vgl. über ihn Waddington-Kastus, de Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1848, und Charles Desmaze, Paris 1864.

Die Humanisten hassten den scholastischen Aristotelismus und zumeist den in Oberitalien, besonders zu Padua und Venedig herrschenden Averroismus als barbarisch. Viele von ihnen, namentlich die Platoniker, bekämpften den Averroismus auch als den Feind religiöser Gläubigkeit. Bald aber kamen andere Gegner des Averroismus auf, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Commentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Unsterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam, der die Einheit des unsterblichen Intellects in dem ganzen Menschengeschlechte behauptete, wesshalb die Vertheidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften und ein Lateranconcil (in der Sitzung vom 19. Dec. 1512) beide verdammte und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrthümer, wenn sie dieselben in den zu interpretirenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Es gab auch zu Padua reine Aristoteliker, die nicht Alexandristen waren, sondern die Unsterblichkeit der Seelen annahmen, wie Nicolaus Leonicus Thomaeus (geb. 1456), der daselbst seit 1497 lehrte. Aber vorherrschend war doch zu jener Zeit in Oberitalien der Averroismus und bei den antischolastischen Bekämpfern desselben der Naturalismus, der sich an Alexanders Deutung des Aristoteles hielt. Marsilius Ficinus sagt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotin, freilich nicht ohne einige rhetorische Ueberspannung: Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne; die heterodoxen Elemente der averroistischen Doctrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von andern aber gemildert; im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaction reducirte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Commentare des Averroës zur Erklärung der Aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze; Viele deuteten die Einheit des Intellects auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch etc.). Die Averroisten dieser späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Der Averroismus war zur Sache der Gelehrsamkeit geworden und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer

Commentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproducirte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Uebersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Uebersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552—53, welche jedoch auch einzelne ältere Uebersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesammten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471 bis 1499 einnahm; in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (gest. 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften (de immortalitate animae, Bonon. 1516, Ven. 1525, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, verfasst 1520, Basil. 1556, 1567) die averroistische Doctrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellecte, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluss ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den activen unsterblichen Intellect mit dem göttlichen Geiste identificirt, die individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besondern, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (φάντασμα) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, suchte sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern (wodurch er gleich andern Denkern des Mittelalters und der Uebergangszeit auf eine für das nächste Bedürfniss zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und speculativem Denken antecipirte). In der Consequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze passt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

Zu Padua und seit 1509 zu Bologna kämpfte mit Pomponatius Alexander Achillini (gest. 1518), der an der averroistischen Lehrform im Allgemeinen festhielt, ohne freilich die Einheit des Intellects im antikirchlichen Sinne behaupten zu wollen.

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (1473—1546; opuscula moralia et politica, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doctrin von der Einheit des Intellects bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wusste, 1495—97 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfasste im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius de immortalitate animae; da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessirte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Cardinals Bembo (und mittelbar des Papstes selbst) sein Defensorium contra Niphum verfassen. Das philosophische Interesse führte den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des

Papstes herrschende „Unglaube“, der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und anderen Gläubigen zum Anstoss und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von Seiten späterer Päpste erfolgende Reaction im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel, (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: Magia naturalis, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (de rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542) gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doctrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1532) verdient; seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen werden. Jacob Zabarella (geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendaselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589) folgte in der Deutung des Aristoteles grösstentheils dem Averroës, schloss sich in der psychologischen Doctrin dem Alexander an, hielt aber dafür, dass der individuelle Intellect, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger des Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus (1509—1603, Leibarzt des Papstes Clemens VIII) vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis“ (quaestiones perip. Venet. 1571; daemonum investigatio peripat., ib. 1593). Zabarella's Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631) war der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoicismus hat namentlich Justus Lipsius (1547 — 1606) zu erneuen gesucht in seiner Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum und anderen Schriften. Auch Casp. Schoppe (Scioppius), Thomas Gataker und Daniel Heinsius haben sich um Erläuterung der stoischen Doctrin bemüht.

Den Epikureismus hat Gassendi (1592—1655; de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. Bat. 1647, Hag. Com. 1656; animadversiones in Diog. L. de vita et philos. Epic., Lugd. Bat. 1649; syntagma philos. Epicuri, Hag. Com. 1655; 1659; Petri Gassendi opera, Lugd. 1658 und Flor. 1727) gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu vertheidigen und in Bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doctrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen gesucht. Durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung hat die Gassendische Erneuerung des Epikureismus eine ungleich grössere Bedeutung gewonnen, als die Erneuerung irgend eines andern antiken Systems; nicht mit Unrecht betrachtet F. A. Lange (Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866, S. 118 ff.) Gassendi als den eigentlichen Erneuerer einer ausgebildeten materialistischen Weltanschauung in der Neuzeit.

Der Skepticismus der Alten wurde erneut und zum Theil in eigenthümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schliesslich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht durch den geistreichen Weltmann Michel de Montaigne (1533—92; Essais, Bourdeaux 1580 und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les

commentateurs choisies et complétées par M. J. V. Le Clerc, et une nouvelle étude sur M. par Prevost-Paradol, Paris 1865; über ihn handelt u. A. Eugène Bimbenet, les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864), den auf das Suchen der Wahrheit, die in Gottes Schoosse wohne, den Menschen beschränkenden Geistlichen Pierre Charron (1541—1603; de la sagesse, Bourdeaux 1601 u. ö., hrsg. von Renouard, Dijon 1801; das frühere Werk: trois verités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mahométans, hérétiques et schismatiques, Paris 1594, ist dogmatistischer gehalten), den Lehrer der Medicin und Philosophie Franz Sanchez (Sanctius, geb. 1562, gest. zu Toulouse 1632; tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 u. ö.; tractatus philosophici, Rotterdam 1649; über ihn handelt Ludwig Gerkrath, Wien 1860), den die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendenden und diese auf den blossen Glauben einschränkenden François de la Mothe le Vayer (1586—1672; cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge), Par. 1653 u. ö.), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. hypotyposes Pyrrhoneas übersetzte, und Simon Foucher, der eine Histoire des Academiciens, Par. 1690, eine Dissert. de philos. Academica, Par. 1692 verfasste und des Malebranche Recherche de la vérité einer skeptischen Kritik unterwarf, ferner durch Joseph Glanvill (gest. 1680), Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet (1633—1721) und seinen jüngeren Zeitgenossen Pierre Bayle (1647—1706), von denen in dem zweiten Hauptabschnitte zu handeln ist.

§ 4. Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholasticismus auf die altrömische und griechische Litteratur steht der Rückgang des religiösen Bewusstseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite. Indem mit der Tradition gebrochen wird, erscheint das Ursprüngliche als das Reine, Echte und Wahre, der Fortgang aber nicht als Fortbildung zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung; doch wird thatsächlich über die Repristination der älteren Form zu einer neuen reformatorischen Entwicklung hinausgegangen, für welche die Negation der zunächst vorangegangenen Bildungsform den freien Raum schafft. An den biblischen Urkunden und an den Dogmen der ältesten Kirche principiell festhaltend, verwirft der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie und die scholastische Rationalisirung des Dogmas. Das Gewissen des Subjectes findet sich im Widerstreit mit dem von der Kirche vorgezeichneten Wege zum Heil, auf dem es nicht zum innern Frieden und nicht zur Versöhnung mit Gott gelangt, nicht zur Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde, den die in den Mönchsgelübden culminirende Moral, welche die sittliche Bedeutung der Arbeit, der Ehe, der Selbstständigkeit, aller natürlichen Grundlagen des geistigen Lebens unterschätzte, unlösbar gemacht hatte und den der Ablass und andere Sühnmittel verdeckten, nicht hoben, und seine religiöse Ueberzeugung findet sich nicht gekräftigt, sondern geschädigt durch die Schulvernunft. Nicht das

kirchliche Werk, sondern der persönliche Glaube beseligt; die menschliche Vernunft widerstreitet dem Glauben, den der heilige Geist wirkt. In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator das Oberhaupt der katholischen Kirche als Antichrist, und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine „gottlose Wehr der Papisten“. In der Consequenz dieser Anschauungen lag die Aufhebung aller Philosophie zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens; in dem Maasse aber, wie der Protestantismus Bestand gewann, trat mit der Nothwendigkeit einer neuen kirchlichen Ordnung zugleich die Nothwendigkeit einer festen Lehrordnung hervor; Luthers Genosse Melanchthon erkannte die Unentbehrlichkeit des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Commentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, durch die Nothwendigkeit aber, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doctrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben conformen Sinne umzubilden, derselben wiederum annäherte. Die Bildung einer neuen, selbstständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Princips blieb einer späteren Zeit vorbehalten.

Ueber die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit handelt namentlich Mor. Carrière, Stuttg. u. Tüb. 1847. Luthers Werke sind am vollständigsten von Walch herausgegeben worden in 24 Bänden, Halle 1740—51. Unter den zahlreichen Schriften über ihn mag hier um der philosophischen Beziehungen willen Chr. H. Weisse, Mart. Luth., Lips. 1845, und: die Christologie Luthers, Leipz. 1852 erwähnt werden. Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer Wittenberg 1562—64 hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunschweig 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, Brunsvigae 1860, schliessen; Bd. XIII. enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI. stehen; auch in Bd. XX. findet sich unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische. Ueber Melanchthon handeln u. A.: Joachim Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, von Georg Theod. Strobel 1777 und von Augusti 1819 neu herausgegeben, Friedr. Galle, Charakteristik M.'s als Theologen, Halle 1840, Karl Matthes, Ph. M., sein Leben und Wirken, Altenburg 1841, Ledderhose, M. nach s. äussern u. innern Leben, Heidelb. 1847, Planck, M., praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogen. reinen Peripatetikern handelt W. L. G. v. Eberstein, Halle 1800, und insbesondere über den Aristotelismus unter den Protestanten J. H. ab Elswich, de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, de varia Arist. fortuna in Acad. Parisiensi (s. o. Grdr. II, 2. Aufl. S. 104).

Auch die Philosophie hielt **Luther** (10. Nov. 1483 bis 18. Febr. 1546) der Reformation für bedürftig. Er sagt (Epist. t. I, 64 ed. de Wette; vgl. F. X. Schmid, Nic. Taurellus, S. 4): Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Er meinte aber, dass zu diesem Zwecke keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seelen und nicht einmal zur Naturerkenntniss können seine metaphysischen Subtilitäten dienen; er erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hülfe, sondern perhorrescirt ihn in dem Maasse, dass er urtheilt: nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolum eum fuisse non puderet asserere. Auch **Melanchthon** (16. Febr. 1497 bis 19. April 1560; seinen drolligen Einfall vom Jahre 1531, seinen gräcisirten Namen durch sprachwidrige Auswerfung des ch wohllautender zu machen, sollte man dem Manne zu Gute halten, aber nicht zu bleibender Geltung erheben) wurde eine Zeitlang in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, dass man ihrer bedurfte. Mit der blossen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christenthums hatte man zwar eine dem religiösen Bewusstsein adäquate Autorität für die **Negation** der späteren kirchlichen Entwicklung gewonnen; da aber die wirkliche Herstellung vergangener Formen nur bei einer (dem Karäerthum analogen) Erstarrung möglich gewesen wäre, wovon gerade die Reformation in ihrem ersten Stadium am allerweitesten entfernt war, so liess sich mit dem blossen Rückgang auf den Keimzustand keine Kirche bauen; wurde mit der Forderung Ernst gemacht, so entstanden schwärmerische Secten, wie die Bilderstürmer und die Anabaptisten. Ein entwickeltes theologisches Lehrgebäude und ein geordneter Lehrgang war auch für eine protestantische Kirche eine Lebensbedingung, blieb aber ohne Hülfe philosophischer Begriffe und Normen unerreichbar. Eine neue Philosophie aber liess sich nicht schaffen; Luther war ein religiöses, nicht ein philosophisches Genie, und Melanchthon eine reproductive und ordnende, nicht eine productive Natur. Da man also der Philosophie nicht entbehren konnte, so musste man unter den Philosophien des Alterthums wählen. Melanchthon sagt: unum quoddam genus philosophiae eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et justam methodum retineat. Er fand die Epikureer zu gottlos, die Stoiker zu fatalistisch in ihrer Gotteslehre und zu überspannt in ihrer Ethik, Plato und die Neuplatoniker theils zu unbestimmt, theils zu häretisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfniss der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form. Somit erkannte Melanchthon: „carere monumentis Aristotelis non possumus". „Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex." „Quamquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus aliquid sumere potest." Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahr 1526 giebt er zu, dass die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zuthaten gelesen werden, nützlich sein können, „junge Leut zu üben wohl reden und predigen"; in dem (Luthers und Melanchthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem Letzteren niedergeschriebenen) „Unterricht der Visitatoren im Kurfürstenthum zu Sachsen" 1528 und dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrich's zu Sachsen Fürstenthum" 1539 (bei Walch im X. Bde.; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der aristot. Logik, Vorwort) wird gefordert, dass dem grammatischen Unterricht der logische und rhetorische folge. Der logische Unterricht aber konnte nur auf Aristoteles fussen. Melanchthon verfasste Lehrbücher. Classisch

gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an seinem Kampf gegen die Dominicaner bereits mitbetheiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich auch die aristotelischen Gedanken ab; seine Darstellung ist mehr elegant, als tief. Im Jahr 1520 erschien seine erste Bearbeitung der Logik: Compendiaria dialectices ratio, 1522 die erste Ausgabe der Loci theologici (die in den specifisch reformatorischen Dogmen, insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination, strenger, in der Trinitätslehre und andern aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist, als die späteren Ausgaben), 1527 die Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita, 1529 die dritte Ausgabe: de dialectica libri quatuor, auch 1533 u. ö., endlich 1547 die Erotemata dialectices, auch 1550, 1552 u. ö. Melanchthon gilt die Dialektik als ars et via docendi; nicht sowohl um die Methode der Forschung (da das Wesentlichste theils durch angeborene Principien, theils durch Offenbarung gegeben ist), als des Unterrichts ist es ihm zu thun. Er handelt (gemäss der Folge: Isagoge des Porphyrius, Categ., de interpret., Analyt., Top. im Organon des Aristoteles) zuerst von den fünf Praedicabilia: species, genus, differentia, proprium, accidens, dann von den zehn Kategorien oder Praedicamenta: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von den Schlüssen (Buch III.) und endet mit der Topik (Buch IV.). Mel. de rhetor. libri tres erschienen Wittenberg 1519, die Schrift: Philosophiae moralis Epitome erschien zu Wittenberg 1537, nachdem Melanchthon schon früher zu einzelnen Büchern der Aristotelischen Ethik Commentare veröffentlicht hatte; später (Witt. 1550) erschien die Schrift: Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis); Melanchthon schliesst sich auch in der Ethik meist an Aristoteles an, giebt aber besonders in der letztgenannten Schrift derselben eine mehr theologische Wendung, indem ihm der Wille Gottes als das oberste Moralgesetz gilt. In dem Commentarius de anima, Wittenberg 1540, ebend. 1542, 1548, 1558, 1560 u. ö., wie auch den Initia doctrinae physicae, dictata in academica Witebergensi, ebend. 1549, legt Melanchthon die aristotelischen Begriffe zu Grunde. Er hält (auch nach dem Hervortreten des Copernikanischen Systems, mit welchem Osiander, der grösste unter den lutherischen Theologen der Reformationszeit, sich befreundete) an der aristotelisch-ptolemäischen Astronomie fest. Den Gestirnen schreibt er Einfluss nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert etc.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Naturursachen wirken mit Nothwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interrumpit). In der Definition der Seele vertheidigt Melanchthon die falsche Lesart *ἐνδελέχεια* gegen Amerbach (1504 — 57), den der Kampf um *ἐντελέχεια* schliesslich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlasst hat. Das Seelenleben theilt Melanchthon nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das *θρεπτικόν* des Aristoteles), sensitive mit Einschluss der vis appetitiva und locomotiva (*αἰσθητικόν*, *ὀρεκτικόν*, *κινητικὸν κατὰ τόπον*) und rationale (*νοητικόν*); der anima rationalis gehört der intellectus und die voluntas an; Melanchthon rechnet zu den Actionen des intellectus (hierin von Aristoteles abweichend) auch die memoria, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός* zugesprochenen) Unsterblichkeit Antheil vindicirt. Die Annahme, dass Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Principien, angeboren seien, mochte er nicht fallen lassen, lässt aber durch die Sinne den Intellect zur Bethätigung angeregt werden. Von den philosophischen Beweisen des

Plato, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Principien des Intellects und der Schlussfolgerung tritt als viertes und oberstes Kriterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. Speculativ theologischen Betrachtungen war Melanchthon nicht hold; die Deutung der drei Personen in Gott auf mens, cogitatio und voluntas (in qua sunt laetitia et amor) lässt er nur als einen einigermaassen zutreffenden Vergleich gelten. Dass der Miturheber der Reformation die Hinrichtung von Häretikern billigte, ist ein unentschuldbarer Flecken in seinem Charakter.

Die peripatetische Doctrin herrschte auf den protestantischen Schulen, vertreten von zahlreichen Docenten, wie Joachim Camerarius (1500 — 1574), Jacob Schegk, Philipp Scherbius etc., nur wenig beschränkt durch den Ramismus (dem Einzelne, wie Rudolf Goclenius, Concessionen machten), bis zum Aufkommen der Cartesianischen und Leibnitzischen Philosophie. Doch gab es einzelne Opponenten, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicolaus Taurellus (siehe unten § 5).

§ 5. Nicht nur auf die classische Litteratur des vorchristlichen Alterthums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte Geist der Neuzeit zurück, sondern wandte sich auch, an die Wissenschaften des Alterthums anknüpfend, mehr und mehr einer selbstständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äusseren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie wurde die Wissenschaft und Speculation der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, theils in allmählichem Fortschritt, theils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert; an die gesicherten Ergebnisse der Forschung schlossen sich mannigfache, grossentheils tumultuarische Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche die Keime zu späteren, gereifteren Doctrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Uebergangsperiode mit einer Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich aber, besonders auf dem Boden des Protestantismus, zu selbstständigerer Gestaltung gelangte. Noch mit der Scholastik verflochten, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, in dem die Mystik Meister Eckhart's sich erneut und aus dem später Giordano Bruno die Grundzüge seiner kühneren und freieren Doctrin entnimmt. Im sechszehnten und auch noch im siebenzehnten Jahr-

hundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrolog Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Cosentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den platonisirenden Bekämpfer des Aristoteles Franciscus Patritius, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch dessen Gegner, den selbstständigen deutschen Denker Nicolaus Taurellus, durch den kirchlich gesinnten Anhänger des Nicolaus von Cusa Carolus Bovillus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella. Das religiöse Element prävalirt bei den protestantischen Theologen Schwenckfeldt und Valentin Weigel und bei dem Theosophen Jakob Böhme, zu dessen Anhängern H. More, John Pordage, Pierre Poiret, und in neuerer Zeit St. Martin gehören, und an dessen Principien Baader und auch Schelling bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben. Die Lehre vom Rechte und vom Staate haben in einer selbstständigen, von der aristotelischen und kirchlichen Autorität unabhängigen und mehr den veränderten politischen Verhältnissen der Neuzeit entsprechenden Weise entwickelt: der einseitig die politische Macht hochschätzende und ihrer Erlangung und Aufrechterhaltung alle anderen Lebenszwecke unterordnende Macchiavelli, der auf Verminderung der socialen Ungleichheit und Milderung der Härten der Gesetzgebung abzielende Utopist Thomas Morus, der Vertheidiger der Toleranz Jean Bodin, der liberale Naturrechtslehrer Gentilis, und der Begründer der Theorie des Völkerrechts Hugo Grotius.

Ueber mehrere Naturphilosophen der Uebergangsperiode handeln Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber in ihren Beiträgen zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrh.), 7 Hefte, Sulzbach 1819—26. Ueber Rechtsphilosophen und Politiker der Uebergangsperiode handelt insbesondere C. von Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts, Freiburg im Breisgau 1839 (mit neuem Titelblatt ebend. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation, Leipz. 1848—52, bei Rob. von Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855 bis 1858, ferner in Wheaton's Geschichte des Völkerrechts und in andern die Geschichte des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Kues an der Mosel im Trierschen, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studirte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Aemter, nahm am Concil zu Basel Theil, ward 1448 Cardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in

Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, steht er doch, wie grossentheils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Ueberzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmässig ausgebildete Vernunft; seine Weisheit ist die Erkenntniss des Nichtwissens, die er in der (1440 verfassten) Schrift de docta ignorantia darlegt; in der sich an dieselbe anschliessenden Schrift de conjecturis erklärt er alles menschliche Erkennen für ein blosses Vermuthen. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung Gottes (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), indem er sich an die neuplatonische Doctrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (raptus) anschliesst. Er lehrt, dass die intellectuelle Anschauung (intuitio intellectualis) auf die Einheit des Entgegengesetzten (coincidentia contradictoriorum) gehe (welches Princip schon bei Eckhart und seinen Schülern hervorzutreten beginnt und von Bruno im Anschluss an Nicolaus Cusanus wieder aufgenommen wird). Aber mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus von Cusa die auf Beobachtung und Mathematik basirte mechanische und astronomische Forschung; in ihrem Einfluss auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doctrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift de reparatione Calendarii verfasst, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt; seine astronomische Doctrin enthält den Gedanken einer Axendrehung der Erde, durch den er ein Vorläufer des Copernicus geworden ist (dessen Schrift über die Bahnen der Himmelskörper 1543 erschien). Im Zusammenhang mit der Doctrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums, wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des anscheinenden Fixsterngewölbes wesentlich überschritt. In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre schliesst sich Nicolaus Cusanus zumeist an die pythagoreische Zahlenspeculation und an die platonische Naturphilosophie an. Die Zahl ist ihm die ratio explicata. Er sagt: rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est. Nicolaus Cusanus erklärt Gott als die Einheit, die ohne Anderheit sei (das ἕν, das ταὐτόν ohne das ἕτερον) und hält (mit Plato) die Welt für das Beste unter dem Gewordenen. Die Welt ist ein beseeltes gegliedertes Ganzes. Jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum. Ein jedes Wesen bewahrt sein Dasein vermöge der Gemeinschaft mit den anderen. Die ethische Aufgabe ist, ein Jegliches nach seiner Stelle in der Stufenordnung des Ganzen zu lieben. Gott ist dreieinig, da er zugleich denkendes Subject, Denkobject und Denken (intelligens, intelligibile, intelligere) ist; er ist als unitas, aequalitas und connexio Vater, Sohn und Geist. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. Gott ist das absolute Maximum, die Welt das entfaltete Maximum, das Abbild der Vollkommenheit Gottes. Liebe zu Gott ist Eins werden mit Gott. In dem Gottmenschen ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen vermittelt. — Die Werke des Nicolaus von Cusa sind schon im fünfzehnten Jahrhundert, vermuthlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis Par. 1514, ferner Bas. 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff Freiburg 1862 veröffentlicht. Ueber ihn handeln Harzheim (vita N. de C., Trevir. 1730), F. A. Scharpff (der Card. N. v. C., Mainz 1843), Fr. J. Clemens (Giordano Bruno und Nic. Cus., Bonn 1846), J. M. Düx (der deutsche Card. N. v. C. u. die Kirche s. Zeit, Regensburg 1847), Jäger (der Streit des Cardinals N. C. mit dem Herzoge Siegmund von Oesterreich, Insbruck 1861).

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Cabbala hochhielten, wie bei Picus von Mirandula und Reuchlin und besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: de harmonia mundi totius cantica (Ven. 1525) giebt sich ein Miteinfluss der neuaufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntniss vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weitverbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melanchthon theilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewusstsein einer von Gott in die Dinge gelegten Naturcausalität zum Grunde. Die Verbindung von selbstständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei Philippus Theophrastus (Bombast) Höhener oder von Hohenheim, der sich (den Namen Höhener oder von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er beabsichtigte die Medicin zu reformiren; Krankheiten sollen vielmehr durch Anregung und Kräftigung des Lebensprincips (Archeus) in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprincip und Entfernung der Hindernisse, als durch directe chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft, sondern die schädliche Wirkung eines Princips durch seine wohlthätige vernichtet werden (eine Antecipation der homöopathischen Doctrin). Chemie und Theosophie mischen sich bei Paracelsus auf abenteuerliche Weise. Die Paracelsische Richtung theilt u. A. Robert Fludd (de fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner Joh. Baptista van Helmont (1577 — 1644) und dessen Sohn Franc. Mercurius van Helmont (1618—99), auch Marcus Marci von Kronland (gest. 1676), der die platonische Doctrin der ideae operatrices erneuerte. Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1589, Strassb. 1616—18, Genf 1658 erschienen; über ihn handeln: J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer hrsg. Studien, Kurt Sprengel im 3. Theile seiner Gesch. der Arzneikunde, Rixner und Siber im 1. Hefte der Beiträge zur Gesch. der Physiol., Sulzbach 1819. Rob. Fludd, hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica, Oppenh. 1617. Philos. Mosaica, Gudae 1638. Bapt. Helmont. opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helm. opusc. philos. Amst. 1690. Vgl. über J. B. v. Helmont Rixner und Siber's Beitr. Heft VII. und Spiess, H.'s System der Medicin, Frankf. 1840. Joh. Marc. Marci a Kronland, idearum operatricum idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Prag 1662; über Marcus Marci handelt Guhrauer im XXI. Bde. der Fichteschen Ztschr. f. Ph., Halle 1852, S. 241—259.

Hieronymus Cardanus (1501 — 1576), Mathematiker, Arzt und Philosoph, schliesst sich in der Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre an Nicolaus Cusanus an. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identificirt. Ihm gilt die Wahrheit als nur Wenigen zugänglich. Die Menschen theilt er in drei Classen ein: bloss Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrecht erhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. (Nur die Offenheit des Bekenntnisses zu dieser Doctrin ist dem Cardanus eigenthümlich; thatsächlich hat jede ideell überwundene, äusserlich aber noch herrschende Macht dieselbe befolgt.) Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatz:

veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus. Uebrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urtheilt über ihn: eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere. Cardan's Schrift de subtilitate erschien zuerst 1552, de varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663 Die Cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des dritten Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfasst, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt ebd. 1575 erschienen ist; seine Naturphilosophie wird ausführlich dargestellt in den oben citirten Beitr. zur Gesch. der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. Scaliger's gegen Cardan's Schrift de subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardan hat dagegen eine Apologia verfasst, die den späteren Ausgaben seiner Schrift de subtilitate beigefügt ist.

Bernardinus Telesius, geb. zu Consenza 1508, gest. ebend. 1588, ist einer der Begründer der Philosophie der Neuzeit geworden durch sein Unternehmen, die Aristotelische Philosophie nicht zu Gunsten des Platonismus oder eines andern antiken Systems, sondern eigener Naturforschung zu bekämpfen; jedoch lehnte er sich bei derselben an die vorsokratische, besonders an die von Parmenides (freilich nur als Lehre vom Schein) aufgestellte Naturphilosophie an. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm als ein unvollkommener Ersatz der Empfindung. Er gründete zu Neapel eine naturforschende Gesellschaft, die Academia Telesiana oder Cosentina, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben. Von seinem Hauptwerke: de natura juxta propria principia sind die beiden ersten Bücher zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588 zugleich mit Andr. Caesalpin's Quaestiones peripateticae; einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig 1590 erschienen. Eine ausführliche Uebersicht über seine Naturphilosophie enthält das dritte Heft der oben citirten Beiträge von Rixner und Siber.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576—93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit Telesianischen Ansichten verschmolzen. In seinen Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et erudite declarantur, pars I.—IV., Venet. 1571—81, Basil. 1581, erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doctrin. Er hat den Commentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes trismegistus und die Orakel des Zoroaster; seine eigene Doctrin entwickelt er in der Schrift: Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferrar. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Ueber ihn handeln Rixner und Siber im vierten Heft der oben citirten Beiträge.

In der Bekämpfung der Aristotelischen Physik und Metaphysik und dem Versuch einer Reformation dieser Doctrinen kommen mit Telesius unter Andern auch überein: Petrus Ramus, der schon oben (§ 3, S. 13) erwähnte Gegner der Logik des Aristoteles, der (nachdem sein Antagonist Jac. Carpentarius eine descriptio universae naturae ex Aristotele, Par. 1562 hatte erscheinen lassen) scholarum phys. libr. octo, Par. 1565, und scholarum metaphys. libr. quatuordecim, Par. 1566, ver-

öffentlichte; ferner Sebastian Basso, der philosophiae naturalis adv. Aristotelem libr. duodecim, Par. 1621, verfasste, Claude Guillermet de Berigard (oder Bauregard, der noch um 1667 eine Professur zu Padua bekleidete) in seiner Schrift: Circuli Pisani seu de veterum et peripatetica philosophia dialogi, Udin. 1643—47; Pat. 1661; wie Gassendi (s. o. §. 3, S. 15) an Epicur, so schlossen sich Sennert und Magnenus in ihren Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Physik an Demokrit, Maignan an Empedocles an (Sennerti physica, Viteb. 1618, opera omnia Venet. 1641 u. ö.; Magneni Democritus reviviscens, Ticini 1646 u. ö.; Maignani cursus philosophicus, Tolosae 1652 und Lugd. 1673).

Unter den oben (§ 3, S. 11—15) genannten Aristotelikern ist hier als selbstständiger philosophischer Forscher, dem namentlich auch die Thier- und Pflanzenphysiologie wesentliche Bereicherungen verdankt, der den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fortbildende Andreas Caesalpinus (1519—1603) von Neuem zu erwähnen.

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altdorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („maximam philosophiae maculam inussit authoritas") und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia), in Folge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntniss durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloss geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Aber sein Christenthum knüpft sich an die Fundamentaldogmen; er wollte nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heissen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, dass Christus für sie gestorben sei, werden selig, die Uebrigen auf ewig verdammt werden. Den Triumph der von dem Aristotelismus befreiten, mit der Theologie harmonirenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit authoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritatę philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573; gegen Caesalpin ist seine Schrift: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597, eine polemische Synopsis Arist. Metaph., Hanoviae 1596, de mundo Ambergae 1603; Uranologia, Amb. 1603, de rerum aeternitate: metaph. universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604, und Anderes geschrieben. Die Altdorfer Aristoteliker Schegk und später dessen Schüler und Nachfolger Scherbius haben die peripatetische Doctrin gegen Taurellus, wie gegen Ramus, vertheidigt; der Marburger Professor Goclenius aber,

der auch Ramistische Sätze in die Logik aufnahm, war ihm günstig gesinnt. Im Allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibnitz hat ihn als geistvollen Denker hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen. Ueber ihn handeln insbesondere: Jac. Wilh. Feuerlin, diss. apologetica pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris, Norimbergae 1734; F. X. Schmid aus Schwarzenberg, Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargestellt, Erlangen 1860, neue Ausg. ebd. 1864.

Im katholisch-kirchlichen Sinne hat, an Nicolaus Cusanus anknüpfend, der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Sancourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis (s. o. § 3, S. 12) eine philosophisch-theologische Doctrin entwickelt. Ueber ihn handelt insbesondere Joseph Dippel, Versuch einer syst. Darstellung der Philosophie des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriss, Würzburg 1865.

Giordano Bruno, geb. um 1550 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doctrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In den Dominicanerorden eingetreten, verliess er denselben, als er zu einer dem Dogma widerstreitenden Ueberzeugung gelangt war, um 1580, begab sich nach Genf, dessen reformirte Orthodoxie ihm jedoch eben so wenig, wie die katholische, zusagte, dann nach Lyon und Toulouse, Paris, Oxford und London, dann über Paris nach Wittenberg, von dort nach Prag, Helmstädt, Frankfurt am Main, Zürich, Padua und Venedig; hier gefangen gesetzt, ward er 1598 nach Rom ausgeliefert, erduldete noch eine zweijährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition, und wurde, da seine Ueberzeugung ungebrochen blieb und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurtheilt (mit der gewohnten höhnenden Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergiessen zu strafen). Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit grösserer Furcht das Urtheil fällen, als ich es empfange. Er ward zu Rom auf dem Campofiore (dem jetzigen Minerva-Platze) am 17. Februar 1600 verbrannt, ein Märtyrer der wissenschaftlichen Ueberzeugung, die auf der freien Forschung der Neuzeit ruht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Jan. 1865 Studenten die päpstliche Encyclica vom 8. Dec. 1864 verbrannten. Mit dem Copernicanischen Weltsystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewissheit geworden war, fand er das kirchliche Dogma unverträglich. Bruno erweitert die Copernicanische Doctrin. Ihm ist das Universum unendlich, unser Sonnensystem eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott die Seele des All, die dem Universum immanente erste Ursache. Die Gestirne werden nicht durch einen primus motor, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den aristotelisch-scholastischen Dualismus von Materie und Form. Die Materie trägt in ihrem Schoosse die Formen und bringt aus sich dieselben hervor. Die elementaren Theile alles Existirenden sind die Minima oder Monaden, die Bruno als punctuell und doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern sphärisch vorstellt; sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade, Gott ist die Monade der Monaden; er ist das Minimum, weil alles aus ihm, und zugleich das Maximum, weil alles in ihm ist. Die Welten hat Gott nicht durch einen Act der Willkür, sondern mit innerer Nothwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit, aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur, Gott ist die wirkende Natur. Jede der Welten ist in ihrer Art vollkommen; es giebt kein absolutes Uebel. Alle

Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. — Dem Scholasticismus feindlich gesinnt, hielt Bruno die Versuche zu neuer Gedankenbildung hoch, die er bei Raimund Lull und bei Nicolaus von Cusa vorfand. Er trug oft die Raimundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Docirens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das principium coincidentiae oppositorum angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, dass auch ihn der Priesterrock beengt habe. Er freut sich der neuen von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelforschung verfolgt. Er will, dass wir von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten. Seine Virtuosität liegt in der phantasievollen Ergänzung der ersten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit zu einem dem Geiste der modernen Wissenschaft gemässen Gesammtbilde des Universums. Unter den Schriften Giordano Bruno's sind die, in welchen er zumeist sein System entwickelt, in italienischer Sprache verfasst; unter denselben ist die bedeutendste della causa, principio ed uno, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift über die Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV., Abth. 1) beigefügt hat; in demselben Jahre erschien dell' infinito universo e mondi. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580; Par. 1582. De triplici minimo (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et mensura libri quinque, Francof. 1591. De monade, numero et figura liber, item de immenso et infigurabili et de innumerabilibus, seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591. Die italienischen Schriften hat Ad. Wagner Leipzig 1829 herausgegeben, die lateinischen theilweise (insbesondere die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834. Ueber Bruno handeln ausser F. H. Jacobi a. a. O. und Schelling in seinem Gespräch: Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Berlin 1802, insbesondere: Rixner und Siber in den oben angef. Beiträgen, Heft 5, Sulzbach 1824, Steffens in den nachgel. Schriften, Berlin 1846, S. 43—76, Falkson, G. Bruno, Hamburg 1846, Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Paris 1846—47, F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; vgl. auch M. Carrière, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1849, S. 365 ff., und über das Verhältniss seiner Doctrin zu der des Spinoza Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, Bonn 1850, S. 181 ff.

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. zu Paris 1639, ein streng kirchlich gesinnter Dominicaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging dennoch, weil er als Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599 — 1626 wurde er, einer Conspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Canzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur todte Copien des Lebens, voll Irrthum und Trug. Er polemisirt insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt, dass wir (mit Telesius) selbst die Natur erforschen (de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri, Par. 1636). Die Grundlage aller Erkenntniss

ist die Wahrnehmung und der Glaube; aus diesem erwächst die Theologie, aus jener die Philosophie durch wissenschaftliche Verarbeitung. Campanella geht (wie Augustin und mehrere Scholastiker, besonders Nominalisten, und wie später Descartes) von der Gewissheit der eigenen Existenz aus, um daraus zunächst auf das Dasein Gottes zu schliessen. Aus unserer Gottesvorstellung sucht er Gottes Existenz zu erweisen, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint er, kann ich nicht die Idee eines unendlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch eben dieses Wesen, das darum wirklich sein muss, dieselbe erhalten haben. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten" Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge producirt, indem mit seinem reinen Sein immer mehr das Nichtsein sich mischt. Diese Wesen alle sind beseelt; es giebt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjecte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst aber um die Erde. Die Welt ist Gottes lebendiges Abbild (mundus est Dei viva statua). Campanella's Staatslehre ruht (in der Civitas Solis) auf der Platonischen Rep.; doch werden von ihm die zur Herrschaft berufenen Philosophen als Priester betrachtet, und so schliesst sich ihm an diese platonische Doctrin (in seinen späteren Schriften) der Gedanke einer universellen Herrschaft des Papstes an; er fordert Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat. In Paris hat Campanella selbst eine (unvollendet gebliebene) Gesammtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854 herausgegeben worden. Ueber ihn handeln Rixner und Siber im 6. Hefte der oben angef. Beiträge, ferner Baldachini, acta e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—43.

An den Alexandrismus des Pomponatius anknüpfend, hat der Neapolitaner Lucilio Vanini (geb. um 1585, verbrannt zu Toulouse 1619) in seinem Amphitheatrum aeternae providentiae Lugd. 1615, und in der Schrift de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616 (vgl. Leben und Schicksale, Charakter und Meinungen des L. V., eines Atheisten im 17. Jahrh., von W. D. F., Leipz. 1800, und: Emile Vaïsse, L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort, Extrait des Mémoires de l'Acad. impériale des sc. de Toulouse) eine naturalistische Doctrin entwickelt. Dass er der Kirche sich zu unterwerfen erklärte, hat ihn nicht vor einer — mehr grauenhaften, als tragischen — Verurtheilung geschützt.

In England hat den Kampf gegen die Scholastik vor Allen Baco von Verulam (1561—1626) erfolgreich geführt. Baco steht auf der Grenze zwischen der Uebergangsperiode und der Philosophie der Neuzeit, mag jedoch, theils weil er das theosophische Element abstreift und eine Methodologie für reine Naturforschung sucht, theils weil er mit einer neuen, wesentlich modernen Entwicklungsreihe, die in Locke culminirt, in wesentlichem Zusammenhange steht, unten (§ 7) die angemessenere Stelle finden.

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalirend aber ist die Theosophie besonders bei Valentin Weigel und Jacob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594; vgl. über ihn Jul. Otto Opel, Leipzig 1864), hat sich an Nicolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Theil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenkfeld aus Ossing (1490—1561)

angeschlossen. Auf Weigel und auf Paracelsus fusst der Görlitzer Schuster Jacob Böhme (1575—1624), der durch seinen inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen aufgetauchten Gedanken eines finstern, negativen Princips in Gott (worein ihm die Eckhart'sche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Speculation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten hat, übrigens aber in der Durchführung seiner Theosophie theils nur religiös-erbaulich, theils, sofern er philosophiren will, phantastisch verfährt, unverstandene chemische Termini psychologisch und theosophisch deutet, Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten identificirt. Böhme's 1612 verfasste Hauptschrift ist unter dem Titel: „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang" zuerst 1634 im Auszuge, vollständiger Amst. 1656 u. ö. gedruckt worden. Seine Werke sind, durch Betke gesammelt, Amst. 1675 herausgegeben worden, vollständiger durch Gichtel ebend. 1682 u. ö., neuerdings durch Schiebler, Leipz. 1831—46, 2. Aufl. 1861 ff. Ueber ihn handeln: Adelung in der Gesch. der menschl. Narrheit, II, S. 210; J. G. Rätze, Blumenlese aus J. B.'s Schriften, Leipzig 1829; Umbreit, J. B., Heidelberg 1835; Wilh. Ludw. Wullen, J. B.'s Leben und Lehre. Stuttg. 1836, Blüthen aus B.'s Mystik, Stuttg. 1838; Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. B., München 1844; Chr. Ferd. Baur, zur Geschichte der protestantischen Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff.; H. A. Fechner, J. B., sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1857; Alb. Peip, J. B., der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft, Leipzig 1860. Louis Claude St. Martin (1743 — 1804) hat mehrere Schriften Böhme's in's Französische übersetzt: l'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme, quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. Ueber St. Martin (dessen Dichtungen F. Beck übersetzt und erläutert hat, München 1863) handelt Matter, St. M., le philosophe inconnu, son maître Martinez et leurs groupes, Paris 1862.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre hat zuerst Nicolò Macchiavelli (geb. zu Florenz 1469, gest. 1527), der Verfasser der Istorie Fiorentine 1215 bis 1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846; vgl. darüber u. A. Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Leipzig 1821) ein wesentlich modernes Princip zur Geltung gebracht, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbstständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit derselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das Ideal gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal misst Macchiavell den Werth der Mittel ausschliesslich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet tragen. Macchiavell's Fehler liegt nicht in der Ueberzeugung (auf welcher unter anderm jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), dass ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Uebel mit Nothwendigkeit sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Uebel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den Einen Zweck bestimmt, alles Uebrige bloss in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ nothwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Princips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse ausschliesslich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identificirten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten

kirchlichen Gemeinschaft. Macchiavell befeindet die Kirche als das Hinderniss der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den politischen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Activität begünstige. Macchiavell's Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles Uebrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgeprägt: von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Grösse und Macht des Staates, wird in den Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio jene, in der Schrift: il Principe aber diese hervorgehoben, und zwar so, dass im Principe die republicanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Macchiavell die Discrepanz durch die Unterscheidung verdorbener Zustände, welche despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinnsinnes, der die Freiheit bedinge. Macchiavell's Werke, zuerst zu Rom 1531—32 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters in's Französische und Englische übersetzt worden, in's Deutsche von Ziegler, Karlsruhe 1832—41. Die Litteratur über ihn stellt Robert von Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften, Bd. III., Erlangen 1858, S. 519—591 zusammen und giebt mit grossem Organisationstalent über die mannigfachen Ansichten der verschiedenen Autoren eine lichtvolle Uebersicht. Besonders bemerkenswerth ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrich's des Grossen Jugendschrift: Anti-Macchiavelli (s. darüber ausser Mohl, der hier einseitig urtheilt, indem er an eine Schrift, die als historische Würdigung und Widerlegung M.'s, wofür freilich Friedrich selbst sie ansah, sehr schwach, als ethisch-politische Reflexion über das Verhalten, das einem Fürsten bei schon gesicherter Herrschaft zieme, und Selbstorientirung über die künftig einzuhaltenden Regierungsmaximen aber sehr achtungswerth ist, ausschliesslich den ersteren Maasstab anlegt, was durch Friedrich's eigene Nichtunterscheidung beider Aufgaben nicht gerechtfertigt wird, besonders Trendelenburg, M. und A.-M., Vortrag zum Gedächtniss F.'s d. Gr., gehalten am 25. Jan. 1855 in der k. Akad. der Wiss., Berlin 1855, und Theod. Bernhardt, Macchiavelli's Buch vom Fürsten und F.'s d. Gr. Antimacchiavelli, Braunschweig 1864).

Plato's Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morus (geb. zu London 1480, enthauptet 1535) in seiner Schrift: de optimo reip. statu deque nova insula Utopia, Lovan. 1516 u. ö., deutsch von Oettinger, Leipzig 1846, philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäussert. Er fordert u. A. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz. Vgl. über ihn Rudhart, Nürnberg 1829, 2. Aufl. 1855, und Mackintosh, Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed. ebd. 1844.

Die philosophische Rechts- und Staatslehre ist zu jener Zeit bei Katholiken und Protestanten im Wesentlichen die aristotelische, bei jenen durch die Scholastik und das kanonische Recht, bei diesen besonders durch biblische Sätze modificirt. Luther hat nur das Criminalrecht im Auge, indem er sagt (in einem Schreiben an den Herzog Johann von Sachsen): „Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt, noch Recht nöthig oder nütze. Denn wozu sollte es dienen? Der Gerechte thut von sich selbst alles und mehr, denn alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten thun nichts recht, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwinge und dränge, wohl zu thun.“ Die Grundzüge des jus naturale finden Melanchthon (im zweiten Buch seiner Schrift: philosophiae moralis libri duo, 1538), Joh. Oldendorp (εἰσαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming (de lege naturae methodus apodictica 1562 u. ö.), Benedict Winkler (principiorum juris libri quinque,

Lips. 1615) u. A. im Decalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die vita spiritualis betreffe. (Oldendorps, Hemmings und Winklers naturrechtliche Schriften sind im Auszuge wiederabgedr. in v. Kaltenborn's oben citirtem Werke.) Wie in der Ethik, so betonen auch in der Rechts- und Staatslehre Protestanten die göttliche Ordnung, Katholiken und zumeist Jesuiten (wie Ferd. Vasquez, Lud. Molina, Mariana, Bellarmin, auch Suarez u. A.) den Mitantheil menschlicher Freiheit. Der Staat ist (gleich wie die Sprache) nach scholastisch-jesuitischer Doctrin von menschlichem Ursprung. Luther nennt die Obrigkeit ein Zeichen der göttlichen Gnade, denn ohne Regiment würden die Völker mit Morden und Würgen sich unter einander selbst hinwegrichten. Die Obrigkeit kann in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein; aber Luther billigt weder Selbsthülfe der Verletzten, noch kennt er constitutionelle Garantien, sondern will nur, dass man Gott für die Obrigkeit bitte. Die altprotestantische Doctrin begünstigt den politischen Absolutismus, ist aber der socialen und religiösen Freiheit des Individuums förderlich.

Das Verdienst, den verschiedenen Confessionen im Staate die Gleichberechtigung vindicirt und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor Allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine (zuerst Paris 1577 erschienenen) six livres de la république (vom Verfasser lateinisch bearbeitet 1584), wie auch durch seine Schrift: juris universi distributio, und durch das (erst in neuester Zeit vollständig veröffentlichte) Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, ein unparteiisch gehaltenes Gespräch über die verschiedenen Religionen und Confessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Bodins Moral ruht auf deistischem Grunde. Von dem Colloquium heptaplomeres hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuscript der Bibliothek zu Giessen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857, edirt worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840, Nr. 8—10, gegeben. Ausführlich handeln über Bodin H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Paris 1853, und N. Planchenault (président du tribunal civil d'Angers), études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Albericus Gentilis (geb. 1551 in der Mark Ancona, gest. als Professor zu Oxford 1611) ist besonders durch seine Schriften: de legationibus libri tres, Lond. 1585 u. ö., de jure belli libri tres, Lugd. Bat. 1588 u. ö., de justitia bellica 1590, worin er aus der Natur, insbesondere der menschlichen, das Recht ableitet, mit More und Bodin für Toleranz eintritt und u. a. auch Freiheit des Verkehrs zur See fordert, ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich theils durch die Schrift: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindiciren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, theils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: de jure belli et pacis, Paris 1625, 1632 u. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Wie bei dem Rechte der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das jus naturale und das jus voluntarium (oder civile); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erste aber fliesst mit Nothwendigkeit

aus der menschlichen Natur. Unter dem jus divinum versteht Grotius die Vorschriften im alten und neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein jus humanum. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht (und auch was die Annehmlichkeit des socialen Lebens fördert, gehört als jus naturale laxius zum Naturrecht im weiteren Sinne); aus diesem Geselligkeitsprincip ergiebt sich die vernunftgemässe Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammen zu treffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Betheiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur in soweit zu, als das Princip der custodia societatis es fordert, also nicht als Vergeltung (quia peccatum est), sondern nur zur Verhütung der Gesetzesübertretungen durch Abschreckung und Besserung (ne peccetur). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem blossen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch vertheidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift de veritate religionis christianae auch die den Confessionen gemeinsamen christlichen Dogmen. Die ausgedehnten biblischen Studien des Grotius (niedergelegt besonders in den Annot. in N. T., Amst. 1641—46 u. ö. und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö.) haben einen hohen philologisch-exegetischen und historischen Werth; der religiöse Standpunkt ist ein schwankender, ein principielles Festhalten am Offenbarungsglauben unter thatsächlicher Annäherung an kritisch-historische und rationalistische Auflösung desselben. Ueber Grotius handelt in neuerer Zeit namentlich H. Luden, H. G. nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1806; Charles Butler, Life of H. Gr., London 1826; Friedr. Creuzer, Luther und Grotius oder Glaube und Wissenschaft, Heidelberg 1846; vgl. auch Ompteda, Litt. des Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff., Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie, S. 158 ff., v. Kaltenborn, Kritik des Völkerrechts, S. 37 ff., Robert von Mohl, die Gesch. und Litt. der Staatswiss. I, S. 229 f.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus und Dogmatismus.

---

§ 6. Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus, neben welchen Richtungen auch der Skepticismus zu selbstständigerer Entwickelung, als in der Uebergangsperiode, gelangt. Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniss auf die Erfahrungsobjecte. Der Dogmatismus (oder Dogmaticismus) ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesammten Erfahrungskreis überschreiten und die theologischen Fundamentalsätze, insbesondere die Lehre vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Menschenseelen, philosophisch

erweisen zu können glaubt (und nicht durch eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens zur Negation der Möglichkeit theoretischer Ueberschreitung des Erfahrungskreises gelangt ist). Der Skepticismus ist der principielle Zweifel an jeder Gewissheit, mindestens an der Gültigkeit aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze (ohne eine methodische, auf Kritik der Vernunft gegründete Abgrenzung eines zwar unserer Vernunfterkenntniss unzugänglichen, jedoch anderweitig gesicherten Gebietes).

Ueber die Philosophie dieses Zeitabschnittes vgl. ausser den betreffenden Abschnitten der oben (S. 1—2) angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrhunderts von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. Aufl. 1844, nebst dessen Specialschriften über Leibnitz und Bayle; Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au XVIIme siècle, Par. 1846.

Die vorstehenden Begriffsbestimmungen sind die Kantischen. Die historische Gültigkeit der Charakteristik, welche Kant von den seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, kann und muss auch dann noch anerkannt werden, wenn der philosophische Standpunkt Kants nicht mehr als die philosophische Wahrheit und als der absolute Maassstab der Würdigung früherer Richtungen gilt. — Kants Kriticismus schränkt nicht die Erkenntnissmittel der Philosophie auf Empirie, aber ihre Erkenntnissobjecte auf den Erfahrungskreis ein.

Der empiristischen Richtung gehören an: Baco und Hobbes und mehrere ihrer Zeitgenossen, Locke und die an ihn mehr oder weniger, sei es zustimmend oder auch polemisch, anknüpfenden englischen und schottischen Philosophen, der französische Sensualismus und Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und zum Theil auch die deutsche Aufklärung. Die Koryphäen der dogmatistischen Richtung sind: Cartesius, Spinoza und Leibnitz. Der Skepticismus erreicht seinen Höhepunkt in Hume.

Da die Philosophen der verschiedenen Richtungen einen wechselseitigen wesentlichen Einfluss auf einander geübt haben, so kann nicht wohl eine jede der Hauptrichtungen in ununterbrochener Folge vollständig für sich dargestellt werden, sondern die chronologische Ordnung ist, sofern sie dem genetischen Verhältniss entspricht, die angemessenere.

§ 7. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Uebergangsperiode an sich trug, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induction und durch die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgend einen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewusstsein ist Baco von Verulam (1561—1626) der Begründer — zwar nicht der empirisch-methodischen Naturforschung, wohl aber — der empiristischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie geworden. Baco's höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und

der Compass das Culturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtreiche Erfindungen die betretene Bahn mit Bewusstsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht (nach der Weise der Scholastiker) mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurtheilen jeder Art muss der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen. Mit der Erfahrung muss die Erkenntniss anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittelst der Induction erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem Einzelnen wiederherabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Werthes echter, selbsterrungener Naturerkenntniss, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich durch Vernunft oder göttliche Offenbarung gegebenen Begriffen und Sätzen und der darauf basirten, empirielosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung der Grundzüge der Methode empirisch basirter inductiver Forschung liegt Baco's historische Bedeutung; die nähere Ausführung der methodischen Grundsätze hat neben einzelnem Bedeutenden vieles Verfehlte, und die von Baco unternommenen Versuche, durch eigene Naturforschung die von ihm auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachte Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind roh und halten nicht den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher aus. Die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Culturmittel und die Ersetzung der religiösen und moralischen Bildung durch eine vernunftlose Unterwerfung unter ihm gleichgültige Dogmen und durch ein um den Werth der Mittel wenig bekümmertes Streben nach Macht hat sich an Baco durch schändende Charakterschwäche gerächt. Im Anschluss an Baco's Principien hat der mit ihm befreundete Politiker Hobbes (1588—1679) den Staat als beruhend auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen zu verstehen gesucht, in dessen Gewaltherrschaft er unter Verkennung der Kraft des politischen Gemeinsinnes, der die Vereinigung von Freiheit und Einheit ermög-

licht, das einzige Mittel zum Heraustreten aus dem Naturzustande, dem Kampfe Aller gegen Alle, findet. Des Hobbes älterer Zeitgenosse Herbert von Cherbury begründet einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahirenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus. In der nächstfolgenden Zeit herrscht unter den englischen Philosophen ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik eben sowohl, wie von dem Hobbes'schen Naturalismus entfernt, dem Mysticismus aber und zum Theil auch dem Cartesianismus befreundet ist.

Baco's Schrift: de dignitate et augmentis scientiarum ist im Entwurf in englischer Sprache unter dem Titel: the two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, lateinisch weit vollständiger ausgeführt ebend. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. erschienen, in's Deutsche übersetzt von Joh. Herm. Pfingsten, Pesth 1783. Im Jahr 1612 erschien die Schrift: Cogitata et visa, welche später zu dem Novum Organum scientiarum umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620, dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings Leipzig 1837 und 1839, in's Deutsche übersetzt von G. W. Bartholdy, Berlin 1793, und von Brück, Leipz. 1830. Die Essays moral, economical and political, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings unter Anderen W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864 edirt; in lateinischer Uebersetzung tragen sie den Titel Sermones fideles. Die Werke Baco's sind gesammelt durch William Rawlay mit beigefügter Lebensbeschreibung des Baco Amst. 1663 herausgegeben worden, auch zu Frankf. a. M. 1665, vollständiger von Mallet, gleichfalls mit einer Biographie des Baco, London 1740 und 1765. Lateinische Ausgaben der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 erschienen. In neuester Zeit haben die Werke edirt: Montague, London 1825—34, Henry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1858—59, wozu als Ergänzung (voll. VIII. und IX. der Werke) gehört: the letters and life of Francis Bacon, including all his occasional Works, newly collected, revised and set out in chronological order, with a commentary biographical and historical, by James Spedding, London 1862. Von den zahlreichen Schriften über Baco sind hervorzuheben: Analyse de la philosophie du chancellier François Bacon, avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, histoire de la vie et des ouvrages de Fr. Bacon, Paris 1833. Jos. de Maistre, examen de la philosophie de Bacon, Par. 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bülau, Leipz. 1850, John Campbell, the lives of the Lord Chancellors of England, vol. II., London 1845, chap. 51. Charles de Rémusat, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, 2. éd. Par. 1858. Kuno Fischer, Franz Baco von Verulam, die Realphilosophie und ihr Zeitalter, Leipz. 1856, in's Englische übersetzt von John Oxenford, London 1857; vgl. J. B. Meyer, B.'s Utilismus nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. K. F. H. Marx, Franz B. und das letzte Ziel der ärztlichen Kunst: in: Abh. der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Bd. IX, 1860. C. L. Craik, Lord Bacon, his writings and his philosophy, new edition, London 1860. H. Dixon, the personal history of Lord Bacon, from unpublished letters and documents, London 1861, ein Versuch der Vertheidigung des Charakters Bacons, worauf entgegnet wird in der Schrift: Lord Bacons life and writings, an

answer to Mr. H. Dixons pers. hist. of L. B., London 1861. Adolf Lasson, Montaigne und Bacon, in: Archiv f. neuere Spr. u. Litt., XXXI, S. 259—276; über B.'s wissenschaftliche Principien, Programm der Louisenst. Realschule zu Berlin, Herbst 1860. Justus von Liebig, über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863. Lasson und Liebig bekämpfen die Ansicht, als habe Baco die Methode der modernen Naturforschung begründet, geübt oder auch nur zutreffend bezeichnet. Was Beide an Baco tadeln, wird fast durchgängig mit Recht von ihnen getadelt, aber das positiv Werthvolle, Baco's Hervorhebung der Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesammte Culturleben und seine Bezeichnung der Grundzüge inductiver Forschung, ist mit gleichem Recht von Andern betont worden. C. Sigwart, ein Philosoph und ein Naturforscher über B., in den von Haym hrsg. preuss. Jahrb. Bd. XII, Heft 2, August 1863; vgl. dessen Antwort auf eine in der Augsb. Allg. Zeitung enthaltene Entgegnung Liebigs, in den preuss. Jahrb. XIII, Heft 1, Jan. 1864. Heinr. Böhmer, über B. und die Verbindung der Philosophie mit der Naturwiss., Erlangen 1864 (1863). E. Wohlwill, B. v. V. und die Geschichte der Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Litt., Bd. IX, Heft 3, Dec. 1863, und Bd. X, Heft 2, Febr. 1864. Alb. Desjardins, de jure apud Franciscum B., Par. 1862. Const. Schlottmann, B.'s Lehre von den Idolen und ihre Bedeutung für die Gegenwart, in Gelzer's prot. Monatsbl. Bd. 21, Febr. 1863. Th. Merz, B.'s Stellung in der Culturgeschichte, in Gelzer's prot. Monatsbl. Sept. 1864. H. v. Bamberger, über B. v. V. bes. vom medicinischen Standpunkte, Würzburger Gratulationsschrift zum 500jährigen Jubiläum der Universität zu Wien, Würzburg 1865. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, l'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste englische Gesammtausgabe seiner moralischen und politischen Werke Lond. 1750. Notizen über das Leben des Hobbes finden sich theils in seinen eigenen Schriften, insbesondere in seiner Selbstbiographie (the life of Thomas Hobbes, written by himself in a latin poem and translated into english, Lond. 1680, theils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681; ausführlich handelt über Leben und Schriften und Lehre des Hobbes unter den Historikern der Philosophie besonders Buhle, Gesch. der neueren Philosophie, Bd. III., Gött. 1802, S. 223—325. Eine Monographie über seine Staatstheorie, verfasst von Heinrich Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben.

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrers von England Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge, durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten und durch juristische Praxis vorgebildet, trat Francis Bacon 1595 in's Parlament, ward 1604 besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Grosssiegelbewahrer, 1619 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1620 Vicegraf von St. Albans, verlor aber 1621, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen verurtheilt, seine sämmtlichen Aemter und lebte dann in der Zurückgezogenheit zu Highgate bis zum 9. April 1626.

Baco's Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfasst zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des globus intellectualis), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihre Anwendung zu Erfindungen. Demgemäss beginnt das Gesammtwerk, dem Baco den Titel Instauratio magna gegeben hat, mit der Schrift de dignitate et augmentis scientiarum; daran schliesst sich als zweiter Haupttheil das Novum Organon; zu der

Darstellung der Naturgeschichte aber (die dem Baco als verae inductionis supellex sive sylva gilt) und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichniss der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Baco nur einzelne Beiträge geliefert; zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode veröffentlichte Sylva sylvarum (Sammlung mehrerer Materialiensammlungen) sive historia naturalis, zur Naturerklärung seine Theorie der Wärme, die eine Art der Bewegung sei (nämlich expansive Bewegung, aufwärts strebend, durch die kleineren Theile des Körpers sich erstreckend, gehemmt und zurückgetrieben, mit einer gewissen Schnelligkeit erfolgend).

Auf das Gedächtniss gründet sich nach Baco's Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde theilt Baco in die historia civilis und naturalis ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Litteraturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als Desiderata. Die Poesie theilt er in die epische, dramatische und allegorisch-didaktische ein. Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo; percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo. Sofern die Erkenntniss Gottes aus der Offenbarung fliesst, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben; die natürliche oder philosophische Theologie aber kann keine affirmative Erkenntniss begründen, reicht jedoch zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Baco sagt: leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Ebenso, wie Gott, ist nach Baco auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (spiraculum) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Object wissenschaftlicher Erkenntniss. Die Begriffe und Sätze, welche allen Theilen der Philosophie gleichmässig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Grössen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die philosophia prima oder scientia universalis. Die Naturphilosophie geht theils auf die Erkenntniss, theils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach theils speculativ, theils operativ. Die speculative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet, die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hülfswissenschaft der Physik. Die Astronomie soll nicht bloss die Erscheinungen und Gesetze mathematisch construiren, sondern auch physikalisch erklären. (Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloss ihr freilich Baco durch Verwerfung des Copernicanischen Systems, das er für einen abenteuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.) Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben theils als Einzelnen, theils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach theils Anthropologie (philosophia humana), theils Politik (philosophia civilis). Die Anthropologie geht theils auf den menschlichen Leib, theils auf die menschliche Seele. Die Seelenlehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältniss. Baco schreibt allen Körperelementen Perceptionen zu, die sich durch Anziehungen und Abstossungen bekunden; die (bewussten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich von den blossen Perceptionen; Baco will, dass die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schliesst sich die Logik als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntniss und die Ethik

als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle und das Gemeinwohl) gerichteten Willen. Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves. Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (philosophia civilis) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Baco will die Politik von Staatsmännern, nicht von blossen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen.

Die Methodenlehre entwickelt Baco in dem Novum Organon. Er will zeigen, wie zur Erkenntniss der Naturgesetze zu gelangen sei, deren Anwendung die Macht des Menschen über die Natur erweitere. Ambitio (sapientis) reliquis sanior atque augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis, cujus quidem potentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet. — Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere. Die Wissenschaft ist das Abbild der Wirklichkeit. Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago; nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et radius reflexus. — Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.

Um die Natur getreu zu interpretiren, muss der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objecte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind. Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z.B. die Ersetzung der causae efficientes durch causae finales in der Physik, nennt Baco idola tribus, die in der Eigenthümlichkeit Einzelner wurzelnden idola specus, die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten idola fori, die auf Ueberlieferung beruhenden idola theatri. Die Lehre von den Idolen hat in Baco's neuem Organon eine ähnliche Bedeutung, wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen; die Lehre von den „idola tribus“ antecipirt in gewissem Maasse die Grundgedanken von Kants Vernunftkritik.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muss, um zur Naturerkenntniss zu gelangen, auf Erfahrung fussen, aber nicht auf blosse Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben combiniren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloss aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloss sammeln, sondern wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Thatsachen zu constatiren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittelst gesetzmässiger und wahrer Induction von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntniss der Thatsachen zu der Erkenntniss der Gesetze fortzuschreiten. Diejenige Induction, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Baco als inductio per enumerationem simplicem; ihr fehle der methodische Charakter (den freilich auch Baco mehr erstrebt, als wirklich erreicht). Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu beachten; von dem Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzeu, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Baco auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der

Deduction erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Baco, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen, als der Wissenschaft. Diese Verkennung des wissenschaftlichen Werthes des Syllogismus hängt mit Baco's Unterschätzung der Mathematik auf's Engste zusammen. Die Theorie der Induction hat Baco wesentlich gefördert, obschon nicht vollständig und rein durchgeführt; die Lehre von der Deduction aber ist bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangt.

Baco hält dafür, dass nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwicklung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen. Einen Versuch naturgesetzlicher Auffassung des Staates hat Baco's jüngerer Zeitgenosse und Freund Thomas Hobbes gemacht.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studirte Thomas Hobbes in Oxford insbesondere die aristotelische Logik und Physik und eignete sich die nominalistische Doctrin an. In seinem zwanzigsten Lebensjahre ward er Erzieher und Gesellschafter in dem Hause des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire, nahm an Reisen nach Frankreich und Italien theil; nach der Rückkehr hatte er mit Bacon Verkehr. Im Jahr 1628 übersetzte er den Thucydides in's Englische, in der ausgesprochenen Absicht, von der Demokratie abzuschrecken. Bald hernach studirte er in Paris Mathematik und Naturwissenschaften, worin er später den nachmaligen König Karl II. unterrichtete; in Paris stand er mit Gassendi und mit dem Franziscanermönche Mersenne in beständigem Verkehr. Hobbes hat die Lehren des Copernicus und Keppler, des Galilei und des Harvey nach ihrem vollen Werthe zu schätzen gewusst. Kurze Zeit vor dem Beginn des langen Parlaments (1640) verfasst er in England die Schriften: On human nature und De corpore politico, ohne jedoch dieselben sofort zu veröffentlichen; in Paris entstanden die Hauptwerke: Elementa philos. de cive, zuerst Par. 1642, dann erweitert 1647 zu Amsterdam gedruckt (in's Französische durch Sorbière übersetzt 1649), und Leviathan or the matter, form and authority of government, Lond. 1651, lateinisch Amst. 1668, deutsch Halle 1794 und 95. Nach England kehrte Hobbes, durch den Leviathan mit Katholiken und Protestanten verfeindet, 1652 zurück. In London erschienen die Schriften: Human nature or the fundamental elements of policy, 1650; de corpore politico or the elements of law moral and political, 1650; quaestiones de libertate, necessitate et casu, 1656; ferner: Elementorum philosophiae sectio prima: de corpore, englisch London 1655, Sectio secunda: de homine, englisch London 1658, beide Sectionen lateinisch Amst. 1668 (in der von Hobbes selbst veranstalteten Sammlung seiner Schriften); die Sectio tertia ist das Werk de cive. Hobbes starb zu Hardwicke am 4. December 1679.

Hobbes definirt die Philosophie als die Erkenntniss der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Hobbes kommt demnach mit Baco in der Annahme einer praktischen Abzweckung der Philosophie überein, hat aber mehr die politische Anwendung, als technische Erfindungen im Auge; er theilt Baco's mechanistische Weltansicht; das Schliessen fasst er als ein Addiren und Subtrahiren auf, will aber im Unterschiede von Baco ebensowohl, wie die methodus resolutiva sive analytica, auch die methodus compositiva sive synthetica, deren Werth er besonders durch seine mathematischen Studien erkannt hatte, in der Philosophie zur Anwendung gebracht wissen. Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper; den Begriff des Körpers aber fasst Hobbes

als identisch mit dem der Substanz; eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (Staatsorganismus) der wichtigste. Die Philosophie ist hiernach theils natural, theils civil philosophy. Den Ausgang nimmt Hobbes von der philosophia prima, die sich ihm auf einen Inbegriff von Definitionen der Fundamentalbegriffe, wie Raum und Zeit, Ding und Qualität, Ursache und Wirkung, reducirt. Hieran schliesst sich die Physik und Anthropologie an. Die Körper bestehen aus kleinen Theilen, die jedoch nicht als schlechthin untheilbar zu denken sind. Es giebt nicht eine schlechthin unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine blosse Abstraction von den bestimmten Körpern. Hobbes reducirt alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was Anderes bewegt, muss auch selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Theilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne giebt es nicht. Die Sinne der Thiere und Menschen werden durch Bewegungen afficirt, die sich nach Innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben, Tonempfindungen etc.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen; in den Körpern, welche diese Empfindungen in uns bewirken, sind nicht die gleichen Qualitäten, sondern nur Bewegungen. (Hobbes hat freilich unerklärt gelassen, wie es überhaupt denkbar sei, dass es empfindende Wesen gebe, wenn alle Wesen nur Conglomerate von bewegten, nicht empfindenden Corpuskeln sind.) Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntniss. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann. Die Erinnerung an Wahrgenommenes wird unterstützt und die Mittheilung an Andere möglich gemacht durch Zeichen, die wir mit den Vorstellungen der Objecte verknüpfen; hierzu dienen uns insbesondere die Worte. Das nämliche Wort dient als Zeichen für viele einander ähnliche Objecte und gewinnt hierdurch den Charakter der Allgemeinheit, welcher immer nur Worten, niemals Dingen zukommt. Es steht bei uns, welche Objecte wir jedesmal durch das nämliche Wort bezeichnen wollen; wir erklären uns darüber mittelst der Definition. Alles Denken ist ein Verbinden und Trennen, Addiren und Subtrahiren von Vorstellungen; Denken ist Rechnen.

Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise etc.) für ein schon durch Naturinstinct geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν), sondern setzt den Naturzustand der Menschen in einen Krieg Aller gegen Alle. Da aber dieser Zustand keine Befriedigung gewährt, so ist aus demselben herauszutreten vermöge vertragsmässiger Unterwerfung Aller unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem Alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Ausserhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affecte, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, dass der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt“ sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; die Monarchie aber ist als die strengere Einheit die vollkommnere Form. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staate knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanctionirt, ist gut, das Gegentheil verwerflich. Das Strafrecht des Staates ist ein Ausfluss seines Rechtes auf Selbsterhaltung. Es soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die

Lust, die Jemand von der durch den Staat verbotenen That erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Princip ist das Strafmaass zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, dass sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmässig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanctionirten Glauben entgegensetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Vertragstheorie (die freilich nicht sowohl den historischen Entstehungsgrund des Staates bezeichnet, als vielmehr eine Norm zur Messung bestehender Zustände an einem Ideal aufstellt) konnte mit gleicher und grösserer Consequenz zu entgegengesetzten Resultaten führen, die später von Spinoza, Locke, Rousseau und Anderen vertreten wurden.

Nicht bis zu der (Hobbes'schen) Negation der inneren Berechtigung aller Religionen gingen andere Denker in jener und der nachfolgenden Zeit fort, sondern hielten sich an eine bloss auf Vernunft zu gründende Religion, namentlich schon Hobbes' älterer Zeitgenosse, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand. Sein Hauptwerk ist: Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624 u. ö.,; auch schrieb er: De religione gentilium errorumque apud eos causis, Theil I, Lond. 1645, vollständig Lond. 1663 und Amst. 1670, ferner De religione laici und historische Schriften. Er nimmt an, dass alle Menschen in gewissen communes notitiae einstimmig seien, und will, dass diese als Kriterien bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Seine Doctrin, sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker (worüber besonders Victor Lechler, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion, als der Philosophie von Wichtigkeit. Vgl. Ch. de Rémusat, Lord Herbert de Cherbury, Revue des deux mondes VII, livr. 4, 1854.

Bis auf die Zeit Locke's gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber zunächst zu Gunsten theils des Skepticismus, theils eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mysticismus. Dem Skepticismus huldigte Joseph Glanville (Karls II. Hofkaplan, gest. 1680), der in seinen Schriften Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, London 1665, und De incrementis scientiarum, London 1670, besonders den Aristotelischen und Cartesianischen Dogmatismus bekämpft; er bemerkt, dass wir die Causalität nicht erfahren, sondern erschliessen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud. Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindicirte und zur Erklärung des Organismus eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm; sein Hauptwerk ist: the true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, London 1678, auch 1743, in's Lat. übers. von J. S. Mosheim, Jen. 1733, auch Lugd. 1773. Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete in seinen Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjecte sich bekundende Zweckmässigkeit. Mit dem Cabbalismus verschmolz Henry More (1614—87; opera philosophica, London 1679)

den Platonismus. Theophilus Gale (1628—77; philosophia universalis und Aula deorum gentilium, Lond. 1676), leitete alle Gotteserkenntniss aus der Offenbarung ab und sein Sohn Thomas Gale (opuscula mythologica etc., Cambridge 1682) edirte Documente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jacob Böhme's huldigten John Pordage (1625—98), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) und Andere.

§ 8. An der Spitze der dogmatistischen (oder rationalistischen) Entwicklungsreihe der neueren Philosophie steht die Cartesianische Doctrin. René Descartes (1596—1650), in einer Jesuitenschule gebildet, kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntniss des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der Philosophie und anderen Doctrinen von der mathematischen Gewissheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und fasste den Entschluss, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Ueberzeugungen zu gelangen. Das Einzige, woran sich, wenn alles Uebrige bezweifelt wird, nicht zweifeln lässt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesammtheit aller bewussten psychischen Processe. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung: cogito, ergo sum. Ich finde in mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involvirt, als ich in mir selbst trage; sie muss Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke seinen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz und zwar die ewige und nothwendige Existenz involvirt. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (veracitas); Gott kann mich nicht täuschen wollen; daher muss alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aller Irrthum beruht auf dem Missbrauch der Willensfreiheit zu einem vorschnellen Urtheil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe. Ich kann die Seele als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involvirt keine an die Ausdehnung geknüpften Prädicate. Ich muss andererseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntniss von der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äussere, körperliche Ursachen klar bewusst bin. Figur, Grösse, Bewegung kommen als Modi der Ausdehnung den Aussendingen zu; die Empfindungen der Farben, der Töne, der Wärme etc. aber existiren ebensowohl, wie Lust und Schmerz, nur

in der Seele und nicht in den körperlichen Objecten. Nur durch Druck und Stoss werden die Körper bewegt. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns, und zwar in der Zirbeldrüse. Bei dem dualistischen Verhältniss, welches Descartes zwischen Leib und Seele annahm, indem er beide für völlig heterogen ansah und keine Mittelstufen anerkannte, ward die von ihm behauptete, obschon durch Gottes Assistenz gestützte Wechselwirkung zwischen Seele und Leib undenkbar, wesshalb der Cartesianer Geulinx den Occasionalismus ausbildete oder die Lehre, dass bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs Gott den entsprechenden leiblichen und bei Gelegenheit des leiblichen den psychischen bewirke, und Malebranche die mystische Lehre aufstellte, dass wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister sei.

Von den Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géométrie unter dem Titel Essays philosophiques, Leyden 1637 erschien, in lateinischer, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Uebersetzung, Specimina philosophica, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene Geom. hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.) In lateinischer Sprache hat Descartes die Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von Pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht; die zweite Ausgabe ist zu Amsterdam 1642 unter dem Titel: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen; zu den objectiones und responsiones der ersten Auflage sind hier noch als objectiones septimae die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französische Uebersetzung der Meditationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere, von René Fedé ausgearbeitete Uebersetzung 1673 und 1724. Die systematische Darstellung der gesammten Doctrin erschien unter dem Titel: Renati Descartes principia philosophiae zu Amsterdam 1644, die französische Uebersetzung von Picot 1647, 1651, 1658, 1681. Die Streitschrift: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium erschien Amst. 1643, die psychologische Monographie: les passions de l'âme Amst. 1650. Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlass herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerselier Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurtheilung Galilei's nicht veröffentlichten Schrift: Le monde ou traité de la lumière, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerselier, traité de l'homme et de la formation du foetus, Par. 1664, lateinisch mit Noten von Louis de la Forge, 1677; Briefe, Par. 1657—67, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit) und: Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles), zuerst in den Opuscula

physica et math., Amstel. 1701, veröffentlicht. Lateinische Gesammtausgaben der Werke des Descartes sind Amst. 1670—83 und ebend. 1692—1701 erschienen, die Opera philosophica auch Francof. ad M. 1692; in französischer Sprache sind die Werke Par. 1701, ebend. 1724 und durch Victor Cousin ebend. 1824—26 herausgegeben worden, die philosophischen Werke durch Garnier, Paris 1835; einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausgegeben: oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C., Paris 1859. Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen. In's Deutsche hat neuerdings Kuno Fischer die philosophischen Hauptschriften des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863.

Die Hauptzüge aus dem Leben und Entwicklungsgange des Descartes hat er selbst besonders in seinem Discours sur la méthode mitgetheilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfasst, unter dem Titel: la vie de Mr. des Cartes, Paris 1691, im Auszuge ebend. 1693. Eloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der Pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). Eloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Paris 1765. In den Werken über die Geschichte der neueren Philosophie und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwicklungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Eine anziehende Schilderung seines Lebensganges giebt Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie I, 1, zweite Aufl., Mannheim 1865, S. 121—278.

Ueber die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris et Lyon 1854 (eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Académie des sciences morales et politiques gekrönte Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Histoire de la philosophie du XVII. siècle. Zu den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus gehören folgende: Heinr. Ritter, über den Einfluss des Cart. auf die Ausbildung des Spinozismus, Leipz. 1816. H. C. W. Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Tübingen 1816. H. G. Hotho, de philos. Cart. diss., Berol. 1826. Carl Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, Bonn 1850. J. H. Löwe, das speculative System des René Descartes, seine Vorzüge und Mängel, Wien 1855. X. Schmidt aus Schwarzenberg, René Descartes und seine Reform der Philosophie Nördlingen 1859. E. Saisset, précurseurs et disciples de Descartes, Paris 1862. Jul. Baumann, doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Ludw. Gerkrath, de connexione, quae intercedit inter Cart. et Pascalium, Progr. des Lyceum Hos., Braunsberg 1863. Gust. Theod. Schedin, är Occasionalismen en konsequent utveckling af Cartesianismen? Akademisk Afhandl., Upsala 1864. Vgl. die Darstellungen der Doctrin des Cartesius in den Geschichtswerken von Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Fischer und Anderen.

Arnoldi Geulinx Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1660, Amst. 1698; Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, Amst. 1695; Γνῶθι σεαυτόν, s. Ethica, Amst. 1665, Lugd. Bat. 1675; Physica vera 1698; ausserdem Commentare zu Descartes' Principien der Philosophie Dordraci 1690 und 91.

Nic. Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences Par. 1675 u. ö., am vollständigsten 1712; Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677; traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; traité de morale, Rotterd. 1684; Méditations métaph. et chrétiennes, 1684; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion (eine compendiarische Darstellung seiner Doctrin) 1688; traité de l'amour de Dieu, 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1708; Oeuvres, Par. 1712; vgl. den betreffenden Abschnitt bei Bouillier, hist. de la philos. Cartésienne und in anderen Geschichtswerken, ferner Blampignon, étude sur Mal. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondence inédite, Paris 1862.

Geboren am 31. März 1596 zu Lahaye in Touraine, erhielt René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis; Renatus Cartesius) in der Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou seine Jugendbildung (1604—12), lebte dann meist in Paris, hauptsächlich mit mathematischen Studien beschäftigt, diente (1617—21) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loretto aus, die er vier Jahre zuvor für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von la Rochelle (1628) theil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes 1629—49 an verschiedenen Orten der Niederlande, bis er, einem Rufe der Königin von Schweden folgend, nach Stockholm übersiedelte, wo er der Königin Unterricht ertheilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag.

Descartes ist der Sohn einer Zeit, in welcher die confessionellen Interessen zwar bei der Menge des Volkes und bei einem Theile der Gebildeten noch ihre alte Macht behaupteten, aber nicht nur von Fürsten und Staatsmännern fast durchgängig politischen Zwecken entschieden nachgesetzt wurden, sondern auch bereits bei Vielen hinter die Macht der freien wissenschaftlichen Erkenntniss zurücktraten. Die Unterscheidungslehren waren das Product der vorangegangenen Generationen, die sich in ihrer Ausbildung einer neuen Geistesfreiheit erfreut hatten; in der damaligen Zeit aber waren bereits die überkommenen Resultate scholastisch fixirt, der Kampf wurde schon längst nicht mehr mit der ursprünglichen Frische, aber mit um so grösserer Bitterkeit geführt und hatte sich mehr und mehr in Subtilitäten verloren, der Riss war klaffend und unheilbar geworden, und zugleich musste mehr als in der früheren Zeit das Leid der Spaltung in unablässigen, den Wohlstand und die Freiheit der Länder vernichtenden, Rohheit und Laster aller Art begünstigenden Kriegen empfunden werden. So bildete sich eine Richtung aus, welche zwar mit scheuer Ehrfurcht zu der Kirche aufschaute, Collisionen mit ihren Vertretern fürchtete und nach Möglichkeit mied, aber ohne positives Interesse für die kirchlichen Dogmen war und Befriedigung für Geist und Gemüth nicht in ihnen, sondern nur theils in den allgemeinen Sätzen der rationalen Theologie, theils in der Mathematik, Naturforschung und psychologisch-ethischen Betrachtung des Menschenlebens fand. Auf diesem Standpunkte war die Verschiedenheit der durch Geburt und äussere Verhältnisse bedingten Confession kein Hinderniss inniger persönlicher Freundschaft, die sich an die Gemeinschaft des wesentlichen Lebensinteresses, des Studiums und der Erweiterung der Wissenschaften, knüpfte. Ob Kriegsdienste bei Katholiken oder bei Pro-

testanten genommen wurden, hing weniger von der Confession, als von äusseren politischen und specifisch militärischen Rücksichten ab. Die gewohnten religiösen Gebräuche hafteten fester als die Dogmen; aber sie bestimmten nur die Aussenseite des Lebens, dessen geistiger Gehalt ein wesentlich neuer ward. Die Philosophie des Descartes ist nicht eine katholische und nicht eine protestantische Philosophie, sondern ein selbstständiges Streben nach Wahrheit auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der apodiktischen Gewissheit der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Den „vérités révélées" macht er seine Reverenz, aber hütet sich sorgsam vor jeder näheren Berührung. Bossuet sagt: „M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès." Der Uebertritt der Tochter Gustav Adolf's zum Katholicismus soll seinen ersten Anlass in dem Umgang dieser Fürstin mit Descartes gehabt haben; dass nicht ein directer Einfluss im Sinne einer „Proselytenmacherei" stattgefunden habe, sollte keiner Erwähnung bedürfen; aber im Sinne einer Vergleichgültigung der confessionellen Unterscheidungslehren, welche die natürliche Folge der neuen Erkenntniss war, und etwa noch positiv durch Descartes' Betonung der menschlichen Freiheit, die besser zum katholischen, als zum protestantischen Dogma stimmte, kann ein wesentlicher Einfluss des Descartes allerdings mit Grund angenommen werden.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Coordinaten) auf arithmetische zurückführt und mittelst der (algebraischen) Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraction des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Der fundamentale Irrthum des Descartes, die Materie nur durch Druck und Stoss und nicht durch innere Kräfte bewegt zu denken, ist durch die Newton'sche Gravitationslehre berichtigt worden; andererseits enthält die Lehre des Descartes vom Licht und von der Entstehung der Weltkörper manche Ahnungen des Richtigen, welche von den Newtonianern verkannt wurden, aber durch die von Huygens und Euler vertretene Undulationstheorie, und durch die von Kant und Laplace aufgestellte Lehre von der Entstehung des Weltgebäudes wieder zu Ehren gekommen sind. Auch auf dem Gebiete der Anatomie hat Descartes mit Erfolg gearbeitet.

Der Discours de la méthode zerfällt in sechs Abschnitte: 1. considérations touchant les sciences, 2. principales règles de la méthode, 3. quelques règles de la morale, tirées de cette méthode, 4. raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique, 5. ordre des questions de physique, 6. quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature. In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften ausser der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitencollegium gelernt hat, weiss er nur zu rühmen, dass sie „donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants"; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, dass man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind grösstentheils nur Conglomerate von Meinungen, eben so unförmlich, wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein Einzelner

planmässig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgethan, den Staat von Grund aus umzubilden „en le renversant pour le redresser“, denn die Gewohnheit lässt die Uebelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämmtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlbegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht, als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der Lullischen Kunst zu schwatzen, den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Theile zu zerlegen. 3. Ordnungsmässig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichteren successiv zum Complicirteren und Schwierigeren fortgegangen und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objects eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Uebersichten sich zu vergewissern, dass nichts übersehen werde. (Diese Regeln betreffen das subjective Verhalten des Denkenden als solches, nicht die durch das Verhältniss des Denkens zur Objectivität bedingten Denkformen und Denkgesetze, welche die aristotelische Logik durch Analyse des Denkens zu verstehen sucht; sie sind daher, so zweckmässig sie in ihrer Art sein mögen, doch nicht im Mindesten dazu geeignet, die aristotelische Logik zu e r s e t z e n; schon die aus der Schule des Descartes hervorgegangene Schrift: La logique ou l'art de penser, Paris 1662 u. ö., hat vielmehr diese Cartesianischen Regeln mit einer modificirten aristotelischen Logik v e r b u n d e n. Auf den Gang des Denkens im Verhältniss zur Objectivität bezieht sich die von Descartes der aristotelischen Schule entnommene Unterscheidung der a n a l y t i s c h e n M e t h o d e, die von dem Bedingten zum Bedingenden, und der s y n t h e t i s c h e n M e t h o d e, die umgekehrt von dem Bedingenden zum Bedingten fortgeht; doch hat Descartes auch dieser Unterscheidung eine subjectivere Wendung gegeben, indem er die analytische Methode als die der Erfindung, die synthetische als die der didaktischen Darstellung bezeichnet, was höchstens a potiori, aber keineswegs durchgängig zutrifft.) In dem dritten Abschnitt des Discours de la méthode theilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch (so lange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei) zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemässigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Consequenz im Handeln, die dritte auf Mässigung der Ansprüche an das äussere Leben; die vierte ist der Entschluss, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt giebt Descartes die Grundzüge der Doctrin, die er später (in den Medit. und den Princip. philos.) entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren.

In den M e d i t a t i o n e s d e p r i m a p h i l o s o p h i a sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbstständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzuthun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, dass sich an allem zweifeln

lasse, nur nicht daran, dass wir zweifeln, also, da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, dass wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser, habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weiter gebaut; was aber auf so unsicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiss sein; es thut daher noth, sich irgend einmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundament an einen Neubau aufzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, um zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblick schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unsern Sinnen darstellt. Dass es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiss ich nicht, ob nicht vielleicht ein allmächtiges Wesen bewirkt habe, dass zwar in der That keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Object, keine Figur, keine Grösse, kein Ort existirt und dass ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objecte vorspiegeln, dass ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche. Meine Unvollkommenheit kann so gross sein, dass ich mich immer täusche. Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich grosse Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiss und unzweifelhaft ist. In der That ist Eins gewiss, während mir Alles als ungewiss erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muss ich doch existiren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, dass ich sei, so beweist eben dieses Denken, dass ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existire, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, nothwendigerweise wahr. Cogito, ergo sum. Nur das Denken ist mir gewiss, ich bin eine res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. Die res cogitans ist eine res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. (Nämlich als „cogitandi modos" habe ich gewiss auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äusseren Objecten und Affection der Sinne zweifelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Aussendinge kenne. (Die Aehnlichkeit mit dem Ausgangspunkte des Augustin'schen Philosophirens und mit Sätzen des Occam und späterer Nominalisten ist augenfällig. Freilich führt Descartes die res cogitans, also die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs, und das ego, also die Individuität, die Einheit des Bewusstseins in sich und Verschiedenheit von anderm, ohne Ableitung mit in seinen Fundamentalsatz ein. Lichtenberg hat geurtheilt, Descartes habe nur schliessen dürfen: Cogitat, ergo est. Ferner kann mit Kant in Frage gestellt werden, ob das Bewusstsein, das wir von unserm Denken, Wollen, Empfinden, überhaupt von unsern psychischen Functionen haben, diese Functionen so, wie sie an sich sind, auffasse oder mit einer Form behaftet sei, die nur der Selbstauffassung und nicht dem Aufzufassenden an sich zukomme, in welchem Falle die durch den „innern Sinn" vermittelte Selbsterscheinung ebenso, wie die durch die äussern Sinne vermittelte Erscheinung räumlicher Objecte, von dem, was eben diese Erscheinungen veranlasst, z. B. unser Bewusstsein über unser Zweifeln, Denken, Wollen von dem wirklichen innern Vorgang beim Zweifeln, Denken, Wollen verschieden und mit demselben ungleichartig sein würde.) In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteserkenntniss fort.

Ich bin, sagt er, dessen gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin; aber weiss ich nicht auch, was dazu gehört, irgend einer Sache gewiss zu sein? In der ersten Erkenntniss, die ich gewonnen habe, hat nichts anderes mich der Wahrheit vergewissert, als die klare und bestimmte Perception dessen, was ich behaupte, und diese würde mich nicht der Wahrheit haben gewiss machen können, wenn es geschehen könnte, dass irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt percipire (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, dass ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlass, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen. (Descartes übersieht freilich, indem er in der Klarheit der Erkenntniss das Kriterium ihrer Wahrheit findet, die Relativität dieser Begriffe. Ich muss allerdings jedesmal dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, als wahr annehmen, aber ich soll auch eingedenk bleiben, dass eine anscheinend klare Erkenntniss bei einer vertieften Betrachtung sich als ungenügend und irrthümlich erweisen kann; wie die Wahrheit der klaren sinnlichen Anschauung, z. B. vom Himmelsgewölbe, durch eine klare wissenschaftliche Einsicht eingeschränkt und aufgehoben werden kann, so kann wiederum die Gültigkeit einer Stufe des Denkens durch eine höhere, insbesondere die Gültigkeit des unmittelbar auf die Objecte gerichteten Denkens durch ein erkenntnisstheoretisches Denken eingeschränkt und aufgehoben werden. Es ist falsch, die vollere Wahrheit, die der höheren Stufe eignet, einer niederen, die, so lange noch keine höhere erreicht ist, in natürlicher Selbsttäuschung für die höchste gehalten wird, zu vindiciren, und, falls sie sich dort nicht findet, von malitiöser Täuschung, von verwerflichem Trug zu reden.) Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind theils Vorstellungen (Ideen, d. h. in meine Seele aufgenommene Formen, εἴδη, von Dingen), theils Willensacte und Gefühle, theils Urtheile. Wahrheit und Irrthum ist nur in den Urtheilen. Das Urtheil, dass eine Vorstellung einem Object ausser mir conform sei, kann irrthümlich sein; die Vorstellung für sich allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen scheinen mir die einen angeboren, andere von aussen gekommen, andere durch mich selbst gebildet zu sein (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur). Zu der ersten Classe bin ich geneigt die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen, die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe (ab ipsamet mea natura, wobei freilich von Descartes kein Unterschied zwischen dem Angeborensein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraction vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der innern Wahrnehmung der psychischen Functionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemacht wird). Der zweiten Classe scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fictionen, wie die einer Sirene, eines Flügelrosses etc. anzugehören. Es giebt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schliessen, ob sie von einem realen Objecte ausser mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maass von realitas objectiva, d. h. sie participiren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objectiven versteht Descartes noch ganz, wie die Scholastiker, das, was als Vorstellung im Geiste ist, nicht das äussere Object, die res externa; unter dem Subject aber jedes Substrat, ὑποκείμενον.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener, als solche, die nur Modi oder Accidentien repräsentiren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat

mehr Vorstellungsrealität, als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentiren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein, als in der vollen Ursache; die Ursache muss alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgend einer meiner Ideen so gross ist, dass sie das Maass meiner eigenen Realität überragt, schliessen, ich sei nicht das einzige existirende Wesen, sondern es müsse noch irgend etwas Anderes, das die Ursache jener Idee sei, existiren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existirenden unendlichen Substanz herstammte. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine blosse Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsterniss nur durch Negation der Bewegung und des Lichtes percipire; denn im Unendlichen liegt mehr Realität, als im Endlichen. (Freilich hat Descartes, indem er mit Recht in Abrede stellt, dass die Vorstellung des Unendlichen eine blosse Negation sei, die successive Idealisirung, durch welche der positive Inhalt dieser Vorstellung gewonnen wird, zu wenig beachtet, und nicht erwogen, ob auch das Hinausschreiten über das auf diesem Wege erreichbare Maass von vorgestellter Vollkommenheit noch einen positiven Vorstellungsinhalt hinzufüge oder auf eine durch blosse Abstraction zu vollziehende Negation aller Schranken hinauslaufe.) Zu diesem Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu. Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existiren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch thatsächlich nicht besitze. Bin ich durch Andere, durch Eltern, Voreltern etc., so muss es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum andern nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Angeborenseins lässt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret. Zu den nothwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur nec proinde in Deum cadit. Aus dieser Eigenschaft Gottes, der veracitas, zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrthümer, sagt Descartes in der vierten Meditation, liegt darin, dass meine Willenskraft weiter reicht, als meine Einsicht, und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maass meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urtheils zu enthalten, ein Urtheil zu fällen mir anmaasse. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn dass die klare und bestimmte Erkenntniss wahr sein muss, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit. (Freilich hat

Descartes auf eben dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Kriterium schon den Beweis für Gottes Dasein stützen müssen; soll dasselbe durch eine Erkenntniss, die von ihm selbst abhängig ist, gesichert werden, so ergiebt sich unleugbar ein Cirkelschluss.) Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung sammt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, dass er existire; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen unabtrennbar, also existirt Gott. (Descartes begeht hier den gleichen Fehler, wie Anselm, die Bedingung jedes kategorischen Schlusses aus der Definition, dass nämlich die Setzung des Subjectes anderweitig gesichert sein müsse, zu vernachlässigen; dieser Vorwurf wird ihm von dem die thomistische Widerlegung des Anselm'schen Argumentes gegen ihn kehrenden Caterus in den Objectiones primae mit Recht gemacht; seine Vertheidigung ist unzutreffend. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu dem nichtssagenden Schlusse, dass wenn Gott ist, die Existenz ihm zukommt, und wenn Gott fingirt wird, er als seiend fingirt werden muss. Zudem hat die Cartesianische Form des ontologischen Argumentes einen Mangel, von dem die Anselm'sche frei ist, dass nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Prädicates neben anderen Prädicaten involvirt, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloss in unserm Geiste, sondern auch ausserhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommneres bezeichnet hatte.) In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren und bestimmten Erkenntniss, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben und aus unserm deutlichen Bewusstsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch eine äussere und zwar körperliche Ursache, dass die Körper wirklich existiren und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müsste; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung gilt ihm ebensowohl, wie die Lust und der Schmerz, für bloss subjectiv. Daraus aber, dass wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluss des Empfindens und Wollens) haben, ohne dass darin Körperliches mitvorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte, selbstständige Existenz unserer Seelen (wobei freilich fraglich bleibt, ob nicht die ἀφαίρεσις mit dem χωρισμός, die abstractio mit der realis distinctio, verwechselt werde; mit Recht haben Gassendi und Andere in ihren Einwürfen die Descartes'sche Verwechselung zweier Sätze gerügt: a. ich kann das Denken vorstellen, ohne die Ausdehnung mitvorzustellen, b. ich kann nachweisen, dass das Denken thatsächlich bestehen bleibe, wenn das ausgedehnte Wesen, mit dem es verbunden erscheint, zu bestehen aufhört; Gassendi wirft ferner ein, es erhelle nicht, wie in einem unausgedehnten Wesen Bilder des Ausgedehnten existiren können; Descartes hat diesem Einwurf gegenüber zwar die Körperlichkeit der Bilder geleugnet, aber die Thatsache ihres Ausgedehntseins in drei Dimensionen unberührt gelassen).

Die Gedankenentwicklung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische, die der Weise der Erfindung gemäss sei; die synthetische Darstellung eigene sich für metaphysische Betrachtungen weniger, als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwürfen, ohne jedoch darauf grosses Gewicht zu legen.

Die systematische Hauptschrift: Principia philosophiae, handelt in vier Abschnitten de principiis cognitionis humanae, de principiis rerum materialium, de

mundo aspectabili, de terra. Nach einer Recapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwicklung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. In den grundlegenden Betrachtungen ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die nothwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei (was freilich nur unter der Vorraussetzung richtig ist, dass die objective Nothwendigkeit von der subjectiven Gewissheit der Existenz streng unterschieden werde; dann aber lässt sich immer nur folgern: falls es einen Gott giebt, so ist seine Existenz eine ewige, an sich selbst nothwendige und nicht durch Anderes bedingte). Bemerkenswerth sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in grösserer Zahl und zum Theil in grösserer Präcision, als in den Medit., auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir percipiren, sind theils res und rerum affectiones (sive modi), theils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Die res theilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehrungen, Gemüthsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Classification (Princ. ph. I, 48—50) lässt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (ib. 51): Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur;

nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung, Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doctrin des Spinoza von maassgebendem Einfluss gewesen. — Das Einzelne der in den Princ. philos. dargestellten Doctrin ist mehr von naturwissenschaftlichem, als eigentlich philosophischem Interesse. Mit Ausschluss der Zwecke (causae finales) sucht Descartes nur die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu erkennen (Pr. ph. I, 28). Der Materie legt er nur Ausdehnung und Modi der Ausdehnung, keine inneren Zustände, keine Kräfte bei; Druck und Stoss sollen zur Erklärung der Erscheinungen ausreichen. Das Quantum der Materie und der Bewegung bleibt im Universum unverändert. Die Seele kann nur die Richtung von Bewegungen bestimmen, aber das Quantum derselben weder vermehren noch vermindern. Die Weltkörper können betrachtet werden als entstanden aus Wirbelbewegungen einer chaotischen Materie. Wo Raum ist, ist auch Materie; diese ist gleich dem Raume in's Unendliche theilbar und sie erstreckt sich, wenn nicht in's Unendliche (in infinitum), jedenfalls unbestimmbar weit hin (in indefinitum). Dass mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich; doch scheut sich Descartes, zu der Copernicanischen Doctrin, um deren willen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekennen; er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Aether, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stosses allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen, sondern auch die Pflanzen und Thiere zu begreifen; er ist nicht geneigt, den Thieren Seelen zuzugestehen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassociation aus beharrenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affection der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV, 189, 196, 197) und näher (Dioptr. IV, 1 ff., Pass. anim. I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Theile, doppelt, sowohl rechts, als links, vorhanden ist. (Dieser Ansicht, dass die Seele einen punctuellen Sitz habe, steht die Doctrin des Spinoza gerade entgegen, aber die Leibnitzische Lehre von der Seele als Monade beruht auf ihr. Dass die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei, widerstreitet der Thatsache der Fortdauer des Seelenlebens in dem Fall einer Zerstörung jenes Organs.) Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihülfe (concursus oder assistentia Dei) voraus. (Dass die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet.)

Die Abhandlung über die passiones animae ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affecte im weitesten Sinne nach den in den Prin-

cipia philos. entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affecten: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht er alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Affecte ist die intellectuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische Ansichten geäussert. Alle Lust liegt in dem Bewusstsein irgend welcher perfectio; die Tugend beruht auf der Beherrschung der Leidenschaften durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemässer Thätigkeit aller niederen Lust vorzieht.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Reneri und Regius in Utrecht, Raey, Heerebord, Heidanus in Leiden und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doctrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal (worüber Herm. Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, Hamb. u. Gotha 1839—44, handelt) ist der namhafteste Freund der Cartesischen Richtung der im Einzelnen manche Bedenken erhebende, die Cartesische Gewissheitsregel auf Wissensobjecte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae Anton Arnauld (1612—94; oeuvres complètes, Lausanne 1775—83). Zu den bedeutenderen Cartesianern gehören ferner: Pierre Sylvain Regis (1632—1707; cours entier de la philos., Paris 1690, Amst. 1691), Pierre Nicole (1625—95; essais de morale, Par. 1671—74 u. ö.; oeuvres mor., Par. 1718) u. A.; unter den deutschen Cartesianern sind zu nennen: Balthasar Bekker (1634—98; de philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprocesse (in seiner Schrift: die verzauberte Welt, holländisch, Leuwarden 1690 und Amst. 1691—93) verdient gemacht hat, auch Johann Clauberg (1625—65), Lehrer zu Duisburg (Logica vetus et nova etc., Duisb. 1656; opera philos., Amst. 1691) und Andere.

Von den Gegnern des Descartes stehen Hobbes und Gassendi auf naturalistischem Standpunkt. (Unter den vielen zum Theil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spazierengehen das Sein erschlossen werden; Gassendi sagt nur, aus jeder Action könne das Sein erschlossen werden, und missbilligt die Cartesianische Subsumtion aller psychischen Actionen unter „Cogitare". Wir werden uns in der That unseres Seins früher durch Reflexion auf unser Wollen, als auf unser Denken bewusst.) Vom Standpunkte theologischer Orthodoxie und aristotelischer Philosophie haben besonders der Protestant Gisbertus Voëtius und die Jesuiten Bourdin (der Verfasser der Objectiones septimae), Daniel (vogage du monde de Descartes, Par. 1691, lat. Amst. 1694; nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien, Amst. 1694, lat. ebend. 1694) und Andere den Cartesianismus bekämpft; die Synode zu Dortrecht vom Jahr 1656 hat denselben den Theologen verboten; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt und 1671 wurde durch königlichen Befehl auf der Pariser Universität der Vortrag der Cartesianischen Doctrin untersagt.

In einem theilweise befreundeten, theilweise gegnerischen Verhältniss standen zum Cartesianismus mystische Philosophen, wie Blaise Pascal (1623—62; Lettres provinciales, Cologne 1657 u. ö.; Pensées sur la religion, 1669, Amst. 1697, Par. 1720 u. ö., herausg. von Frangère Par. 1844; mit Vorrede von J. F. Astié, Paris et Lausanne 1857; Oeuvres, à la Haye 1779, hrsg. von Bossuet in 6 Bänden, Par. 1819; Opuscules philos. Paris 1864, 65, 66; über ihn handeln u. A. Cousin, Études sur P., Par. 1858, Havet in Vorreden und Commentaren zu den Pensées, Herm. Reuchlin, P.'s Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. und Tübingen 1840; Maynard, Pascal, sa vie et son caractère, Paris 1850; Märcker in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV,

Berlin 1863, Heft 3; sein Grundgedanke ist: la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme, Pensées art. XXI.), Pierre Poiret (1646 - 1719; Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö.; Oecon. divine, Amst. 1687; de eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 u. ö.; fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst. 1707; Opera posthuma, Amst. 1721), die Platoniker Ralph Cudworth (siehe oben am Schluss von § 7) und Andere, insbesondere der Platoniker und Cabbalist Henry More, der im Jahr 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedruckt im X. Bde. der Cousin'schen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er unter Anderm den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exclusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker, Bischof Huet (1630—1721; vgl. über ihn C. Bartholmèss, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850, A. Flottes, Étude sur Dan. Huet, Montpellier 1857, Karl Sigmund Barach, Pierre Dan. Huet als Philosoph, Wien u. Leipzig 1862) schrieb eine Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme, Paris 1692 u. ö. Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1706) hat, obschon der Cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Er behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, dass sie stark sei in der Entdeckung von Irrthümern, schwach in der positiven Erkenntniss. Das altprotestantische Princip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben beutete er zur Aufzeigung von Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre aus. Des Maizeaux, la vie de P. B., Amst. 1730 u. ö.; L. Feuerbach, P. B. nach seinen für die Gesch. der Philos. und Menschheit interessantesten Momenten, Ansbach 1838.

Der Cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die vegetativen Functionen ab, die Aristoteles derselben zugeschrieben hatte, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch denselben verbreiteten Lebensgeistern (spiritus vitales), die eine feine Materie seien, zu vindiciren; er sprach andererseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die thatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluss (influxus physicus) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib liess sich consequentermaassen nicht annehmen, auch nicht unter der Voraussetzung göttlicher Beihülfe; nur Gottes Wirksamkeit allein blieb als Erklärungsgrund übrig: bei Gelegenheit des leiblichen Vorgangs ruft Gott in der Seele die Vorstellung hervor; bei Gelegenheit des Wollens bewegt Gott den Leib (Occasionalismus). Diese theilweise schon von Clauberg, Louis de la Forge und Cordemoy erkannte Consequenz haben ausdrücklich Arn. Geulinx (1625—69) und Nic. Malebranche (1638—1715; Pater des Oratoriums) gezogen; der Letztere lehrt, dass wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister sei, indem wir Theil nehmen an seinem Wissen. Freilich war die so aufgefasste Wirksamkeit Gottes selbst schlechthin unbegreiflich: an dieser Unbegreiflichkeit nahmen nicht diese Philosophen, wohl aber Spinoza Anstoss, der desshalb an die Stelle des Dualismus zwischen Seele und Leib, wie auch zwischen Gott und Welt den Monismus der Substanz zu setzen unternahm. Die Extreme des Dualismus und des Monismus aber versuchte Leibnitz in seiner Monadenlehre durch Anerkennung der harmonischen Stufenordnung der Substanzen zu überwinden.

§ 9. Baruch Despinoza (Benedictus de Spinosa), geb. zu Amsterdam 1632, gest. im Haag 1677, wandte sich, unbefriedigt durch die thalmudische Bildung, der Philosophie des Cartesius zu, bildete aber den Cartesianischen Dualismus zu einem Pantheismus um, dessen Grundgedanke die Einheit der Substanz ist. Unter der Substanz versteht Spinoza das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist. Es giebt nur Eine Substanz, und diese ist Gott. Dieselbe hat zwei uns erkennbare Grundeigenschaften oder Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung; es giebt nicht eine ausgedehnte Substanz neben einer denkenden Substanz. Zu den unwesentlichen, wechselnden Gestaltungen oder Modis dieser Attribute gehört die individuelle Existenz. Gott ist nicht individuell determinirt, denn sonst wäre er endlich und nicht absolut; jede Determination ist eine Negation. Gott ist die immanente, nicht die transscendente Ursache der Gesammtheit der endlichen Dinge oder der Welt. Gott wirkt nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens; eben hierin liegt seine Freiheit. Er bewirkt alles Einzelne nur mittelbar, durch anderes Einzelnes, womit es im Causalnexus steht; es giebt kein unmittelbares Wirken Gottes nach Zwecken und keine causalitätslose menschliche Freiheit. Aber es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen andern Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen andern Modus des Denkens ein; zwischen dem Denken und der Ausdehnung dagegen besteht kein Causalnexus, sondern eine durchgängige Uebereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. Es giebt eine Stufenfolge in der Klarheit und dem Werthe der menschlichen Gedanken von den verworrenen Vorstellungen bis zu der adäquaten Erkenntniss des Intellects, die alles Einzelne aus dem Ganzen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige unter der Form der Ewigkeit auffasst. An das verworrene, am Endlichen haftende Vorstellen knüpfen sich die Affecte und die Knechtschaft des Willens, an die intellectuelle Erkenntniss aber die intellectuelle Liebe Gottes, worin unser Glück und unsere Freiheit liegt. Nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern die Tugend selbst ist die Seligkeit.

Unter den Schriften des Spinoza ist die früheste seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlasste) Darstellung der Cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I. et II., more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores quae tam in parte Metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones

breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Riewerts, 1663. Demnächst erschien: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henricum Künrath (Amst., Christoph Conrad) 1670. Eben dieser Tractatus theologico-politicus erschien, nachdem er mit Beschlag belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leyden unter falschen Titeln, dann wiederum sine loco 1674 als Tractatus theologico-politicus bezeichnet mit angehängtem neuem Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinoza's Freunde, dem Arzt Ludwig Meyer verfassten) Schrift: philosophia scripturae interpres. Randglossen Spinoza's zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, theilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Uebersetzung eben dieses Tractatus durch St. Glain, zum andern Theil durch Christoph Theophil de Murr, Hagae Comitum 1802, und Andere. Erst nach Spinoza's Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Tractaten unter dem Titel: B. d. S. Opera posthuma, Amst. 1677. (Inhalt: Praefatio, von dem Mennoniten Jarig Jelles holländisch abgefasst, von Ludwig Meyer in's Lateinische übersetzt. — Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammaticae linguae Hebraeae.) Eine Gesammtausgabe der Werke hat Paulus besorgt: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus, Jenae 1802—3. Spätere Ausgaben sind: Benedicti de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationem adjecit A. Gfrörer, Stuttgardiae 1830. Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza praecipua opera philosophica recognovit, notitias historico-philosophicas adjecit Carolus Riedel, Lipsiae 1843 (Cartesii Medit., Spinozae diss. philos., Spinozae Eth.). Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praefatus est Carol. Herm. Bruder, Lips. 1843—46. Neuaufgefundenes veröffentlichen (doch vgl. Ritter in: Gött. Anz. 1862, St. 47): Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum ed. et illustr. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten), Amst. 1862. In's Holländische sind die nachgelassenen Werke bereits 1677 (von Jarig Jelles) übersetzt worden. Eine schon bei Spinoza's Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäss unveröffentlicht gebliebene Uebersetzung des Tractatus theologico-politicus ist unter dem Titel: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausgegeben worden. Eine französische Uebersetzung des tractatus theol.-pol. (wahrscheinlich von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen; in neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Spinoza in's Franzö-

sische übersetzt, Paris 1842; eine neue Ausgabe von dieser Uebersetzung ist Paris 1861 (und von der zugehörigen Introduction critique bereits Paris 1860) erschienen. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol. - pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat in's Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Paris 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff. In's Deutsche übersetzt ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolff's Widerlegung Frankf. und Leipzig 1744 erschienen. Seine Abh. über die Cultur des menschl. Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Leipzig 1785, und derselbe auch seine „philosophischen Schriften“: Bd. I.: B. v. S. über h. Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophiren (theol. - polit. Tractat), Gera 1787; Bd. II. und III.: Sp.'s Ethik, Gera 1791—93. Die theol. - polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, München 1826, die Ethik Schmidt, Berlin 1811, die sämmtlichen Werke aber Berthold Auerbach in's Deutsche übersetzt, 5 Bde, Stuttgart 1841.

Die Hauptquelle unserer Kenntniss des Lebens Spinoza's bildet nächst Spinoza's eigenen Schriften und Briefen die von dem lutherischen Pfarrer Johannes Colerus verfasste Biographie, die holländisch 1705 erschienen, französisch à la Haye 1706 u. 1733 (auch in den Opera ed. Paulus abg.), deutsch Frankf. u. Leipzig 1733, auch, von Kahler übersetzt, Lemgo 1734. Minder zuverlässig sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa (Amst.) 1719 (vom Arzt Lucas im Haag); neue Ausgabe des ersten Theils: la vie de Spinosa, par un de ses disciples, Hamb. 1735, und in der Schrift des Christian Kortholt: de tribus impostoribus magnis (Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza), Hamburgi 1700. Schon früher (1696) hatte Bayle's Wörterbuch einige Notizen über Spinoza's Leben gebracht, die in holländischer Uebersetzung nebst beigefügten Abhandlungen Utrecht 1698 (mit neuem Titelblatt 1711) erschienen. Die von Colerus verfasste Lebensbeschreibung ist nebst Notizen aus der von einem Freunde Spinoza's (Lucas) verfassten Vie de Spinosa der Schriftensammlung beigedruckt worden: Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par Mr. de Fénélon, par le P. Lami Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Bruxelles 1731. H. F. v. Dietz, Ben. von Spinosa nach Leben und Lehren, Dessau und Leipzig 1783. M. Philipson, Leben B.'s von Spinosa, Leipzig 1790. Unter den neueren Schriften über Spinoza's Leben und Werke ist hervorzuheben die Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes, par Amand Saintes, Paris 1842. Die spärlichen historischen Angaben über Spinoza's Leben hat Berthold Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in der Schrift: Spinoza, ein historischer Roman, Stuttgart 1837, in zweiter, neu durchgearbeiteter, stereotypirter Auflage: Spinoza, ein Denkerleben, Mannheim 1855 (in den Partien, welche Spinoza's Entwicklungsgang schildern, voll tiefer poetischer Wahrheit). Conr. von Orelli, Spinoza's Leben und Lehre, zweite Ausg., Aarau 1850. Zu den preisenden Darstellungen Spinoza's bildet ein Gegenstück die Einleitung des Antonius van der Linde zu seiner Schrift: Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Göttingen 1862, der nicht nur jeder poetischen Idealisirung des wissenschaftlichen Stilllebens Spinoza's sich abgeneigt zeigt, sondern über Leben und Lehre des Philosophen herabsetzend urtheilt. Durch neu aufgefundenes Material ist von Werth: J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862. Vgl. Ed. Böhmer, Spinozana, in: Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, ebd. Bd. 42, 1863, S. 76—121; Ant. v. d. Linde, zur Litt. des Spinozismus, ebd. Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmans, Sp., sein Lebensbild und seine Philosophie, Inaug.-Diss., Würzburg 1864. Ein mit Liebe gezeichnetes historisches Charakterbild liefert Kuno Fischer, Baruch Spinoza's Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannheim 1865, und in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, Theil 2, 2. Aufl., Heidelberg 1865, S. 98—138.

Die Lehre des Spinoza wurde gleich nach ihrer Veröffentlichung in mehreren Schriften bekämpft. Von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jacob Vateler, wurde gegen den theologisch-politischen Tractat die Schrift verfasst: Vindiciae miraculorum, per quae divina religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinosam (Amst. 1674). Johannes Bredenburg schrieb eine Enervatio tractatus theol.-pol., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterodami 1675. Im folgenden Jahr erschien die (von Manchen für eine verdeckte Vertheidigung des Spinozismus gehaltene) Schrift: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, Roterodami 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des theol.-polit. Tractats haben auch schon früh einen positiven Einfluss auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen, der sich bereits bei dem Katholiken Richard Simon bekundet, besonders in seiner Histoire critique du Vieux Testament, Paris 1678. Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus gehören auch der Mystiker Poiret: fundamenta atheismi eversa, in seinen Cogit. de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö., und der Skeptiker Bayle. Gegen die Ethik schrieb insbesondere der Cartesianer Christoph Wittich: Anti-Spinoza sive examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690. Von Einigen (wie Aubert de Versé, l'impie convaincu, Amst. 1681, 1685) wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft; von Andern dagegen (wie von Ruardus Andala) erschienen Gegenschriften, worin Cartesius als „verus Spinozismi eversor" gepriesen ward. Auf Spinoza's Grundsätzen aber ruht die anonyme Schrift des Abraham Johann Cuffelaer (oder Cuffeler): Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens Hamburgi apud Henr. Kunrath (Amst.) 1684, Principiorum pantosophiae p. II., III. ib. 1684, zum Theil wohl auch Joh. Ge. Wachter's Schriften: Concordia rationis et fidei, Amst. (Berol.) 1692, und: der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, von Mose Germano, sonsten Joh. Peter Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterdam 1699. Leibnitz schrieb animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia (eine Kritik spinozistischer Doctrinen vom Standpunkte der Monadologie); diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie in neuester Zeit A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unter dem Titel: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Paris 1854, veröffentlichte. Christian Wolff bekämpfte in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 672—716) den Spinozismus; diese Bekämpfung erschien mit der Ethik des Spinoza zusammen, in's Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1744. In Deutschland wurde die Aufmerksamkeit auf den Spinozismus besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessing's Beziehung zu dieser Doctrin gelenkt. Fr. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn, Leipzig 1785, 2. Aufl. Breslau 1789; Werke, Bd. IV, Abth. 1. Moses Mendelssohn, an die Freunde Lessings, Berlin 1786. F. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786. Vgl. auch Moses Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Berlin 1785 u. ö. Herder, Gott, einige Gespräche über Spinoza's System, nebst Shaftesbury's Naturhymnus, Gotha 1787, 2. Aufl. 1800, in der Cotta'schen Gesammtausgabe Bd. XXXI, 1853, S. 73—218 (ein Versuch, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten). Göthe, aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, in III. und IV.; vgl. Wilh. Danzel, über Göthe's Spinozismus, Hamburg 1843. G. S. Francke, über die neueren Schicksale des

Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere, Preisschrift, Schleswig 1808 und 1812. Ueber den Einfluss der Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza handelt Heinr. Ritter, Leipz. u. Altenburg 1817, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie H. C. W. Sigwart, Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus, Tüb. 1838, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tüb. 1839, Vergleichung der Rechts- und Staatstheorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. Lud. Boumann, explic. Spinozismi, diss. Berol. 1828. Car. Rosenkranz, de Sp. philosophia, Hal. et Lips. 1828. C. B. Schlüter, die Lehre des Spinosa in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Münster 1836. Karl Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Königsberg 1840. J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. Franz Baader, über eine Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft in Bezug auf spinozistische Systeme, Erlangen 1841. Saisset, Introduction zu seiner (oben citirten) Uebersetzung der Werke; vgl. auch die den Spinozismus betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philosophie Cartésienne, und bei Damiron, Hist. de la philosophie du XVII. siècle. Ad. Helfferich, Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus, Hamburg und Gotha 1846. Franz Keller, Spinoza und Leibnitz über die Freiheit des menschlichen Willens, Erlangen 1847. J. E. Erdmann, die Grundbegriffe des Spinozismus, in: Verm. Aufs., Leipz. 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, nebst einer Abhandlung von Jac. Bernays über Spinoza's hebräische Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. Zimmermann, über einige logische Fehler der spinozistischen Ethik, aus dem Octoberheft 1850 und Aprilheft 1851 der Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss. besonders abgedruckt. J. E. Horn, Spinoza's Staatslehre, Dessau 1851. Adolf Trendelenburg, über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg, vorgetragen in der K. Akad. d. Wissenschaften, Berlin 1851, auch im II. Bande der Hist. Beiträge zur Philosophie, Berlin 1855, S. 31—111; vgl. dessen Abh. über den letzten Unterschied der philos. Systeme, in: Denkschriften der K. Akad. d. Wiss., philos. u. hist Cl. 1847, S. 249. („Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben; — in Spinoza erscheint der Gegensatz von Gedanke und blinder Kraft als Denken und Ausdehnung, cogitatio und extensio, und fasst beide ohne Ueberordnung und Unterordnung in Eins", — so bezeichnet Trendelenburg den Grundgedanken des Spinoza, wobei jedoch sehr fraglich ist, ob die Identificirung von Ausdehnung und blinder Kraft im Sinne des Spinoza zutreffend sei, und nicht vielmehr nach Spinoza innerhalb der Cogitatio selbst das Blinde und das Bewusste als verworrene Vorstellung und klares Denken zu unterscheiden sei, denen innerhalb der Ausdehnung eine verworrene und eine geordnete Bewegung, zunächst im Gehirn, entsprechen.) Alphons v. Raesfeld, symbola ad penitiorem notitiam doctrinae, quam Sp. de substantia propos., diss. Bonn. 1858. Theod. Hub. Weber, Sp. atque Leibnitii philosophiae, comm. Bonn. 1858. F. E. Bader, B. d. Sp. de rebus singularibus doctrina, Berol. 1858. Joh. Heinr. Löwe, über den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale, als Anhang zu Löwe's Schrift über die Philosophie Fichte's, Stuttgart 1862. (Löwe sucht durch Hervorhebung des Unterschieds zwischen der „cogitatio" als unpersönlichem Attribut der Substanz und dem „infinitus intellectus Dei" als unmittelbarer Wirkung der Substanz diesem unendlichen Intellect ein absolutes Selbstbewusstsein, eine persönliche Einheit zu vindiciren und so den Gottesbegriff des Spinoza dem theistischen anzunähern.

Ueber dieselbe Frage vgl. u. A. Ed. Böhmer, Spinozana, III., in Z. f. Ph., Bd. 42, 1863, S. 92 ff. und Lehmans a. a. O. S. 120—125.) Spinoza et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Spinoza's och Malebranche's metafysiska princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, de doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, über Sp.'s Religionsphilosophie, in: Zeitschr. für exacte Philosophie, Bd. VI., Heft 2, Leipzig 1865, S. 113—145. A. v. Oettingen, Sp.'s Ethik und der moderne Materialismus, in: Dorpater Zeitschr. für Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. Vgl. die Urtheile über Spinoza in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und anderen Philosophen, ferner die Darstellung und Kritik seiner Doctrin in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer u. A., auch in Specialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791, Jäsche, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, Berlin 1826—32 (vgl. Heinr. Ritter, die Halbkantianer und der Pantheismus, Berlin 1827), J. Volkmuth, der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weisse, Hanne etc. und in vielen anderen religionsphilosophischen Schriften.

Baruch Despinoza (das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. November 1632, stammte aus einer der jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung unter dem berühmten Thalmudisten Saul Levi Morteira, lernte auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, und kabbalistische Schriften, von denen er jedoch selten und nur mit Geringachtung redet. Am 6. August 1656 wurde er wegen „schrecklicher Irrlehren" aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen. Schon vorher hatte er bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten Arzte Franz van den Ende (nicht bei dessen Tochter Clara Maria, die im Jahre 1656 erst zwölfjährig war) lateinischen Unterricht genossen. Von 1656—61 wohnte Spinoza, mit dem Studium der Cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde, später in Rhynsburg, von 1664—69 in Voorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Wittwe van Velden, dann, seit 1671, bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er seinen Lebensunterhalt. Einen im Jahr 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen liess, schlug er aus, um nicht in der Freiheit des Philosophirens, obschon diese ihm zugestanden wurde, sich durch unvermeidliche Collisionen behindert zu finden.

In den „Principien der Philosophie des Descartes" nebst den angehängten „Cogitata metaphysica" stellt Spinoza nicht seine eigene Doctrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund Ludwig Meyer) ausdrücklich erklären lässt; er war zur Zeit der Abfassung bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Ueberzeugungen gelangt.

Der Tractatus theologico-politicus ruht auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Wie später an Descartes, so scheint Spinoza bereits vor seinem Austritt aus der jüdischen Gemeinschaft an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen

Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben, zu der entgegengesetzten, dem Tractatus theol.-polit. zu Grunde liegenden fortging, die dem Bedürfniss dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohlthätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntniss als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Moses Mendelssohn dem Judenthum Freiheit von bindenden Dogmen vindicirte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objectiv gültiger Erkenntniss von einander sonderte und einander coordinirte). Demgemäss soll weder (mit Maimonides) die Bibel zur Uebereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit manchen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Durch dieses Princip gewinnt Spinoza die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des alten Testaments, die er dann im Einzelnen durchführt. Das philosophische System selbst ist in dem Tractatus theologico-politicus nur theilweise angedeutet, nicht entwickelt.

In dem (später verfassten) Tractatus politicus, der von Vertrautheit mit der Lehre des Hobbes zeugt, tritt Spinoza doch der absolutistischen Theorie des Hobbes scharf entgegen. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Ueberzeugungen der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Thut sie den Ueberzeugungen Zwang an, so provocirt sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen.

Der (früh verfasste) Tractatus de intellectus emendatione führt Gedanken über die Methode aus, die in dem Hauptwerk, der Ethik, den Grundzügen nach enthalten sind. Die Wahrheitserkenntniss ist das edelste Gut.

In dem Compendium grammatices linguae Hebraeae hat man die Vorliebe des Substanzlehrers für das Substantivum bemerkenswerth gefunden. Vgl. darüber besonders die oben (S. 60) angeführte Abh. von Jac. Bernays, Bonn 1850.

Die Genesis des in der Ethik dargelegten Monismus der Substanz mag sich hinsichtlich des Menschen an die Frage nach der Möglichkeit der Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib geknüpft haben, bei welchem damals vielverhandelten Problem die Unhaltbarkeit des Cartesianischen Dualismus am einleuchtendsten ist, und hinsichtlich der Gesammtheit der Dinge an Spinozas religiösen Glauben, nicht oder doch nur in geringem Maasse an den neuplatonischen und kabbalistischen Emanatismus. In der systematischen Darstellung aber geht Spinoza von der Cartesianischen Definition der Substanz aus, die er consequenter durchführt, als von Descartes selbst geschehen war. Descartes hatte die Substanz schlechthin definirt als res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, die substantia creata aber res, quae solo Dei concursu eget ad existendum. Spinoza definirt (Eth. p. I, def. 3): per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Spinoza sowohl, wie Descartes, haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinandergehalten, die Kant als Subsistenz (wozu die Inhärenz der Prädicate das Correlat bildet) und Causalität (wozu als Correlat die Dependenz der Folgen gehört) unterscheidet; die οὐσία des Aristoteles wird mit der wirkenden Ursache gleichgesetzt; da nun Gott von Beiden als die einzige Ursache alles Seienden anerkannt (obschon nicht durch fehlerfreie Beweise dargethan) wird, so folgt sofort, dass er Beiden auch als die einzige Substanz gelten muss. Dass Descartes Substanzen

annimmt, die unter seine Definition der Substanz sich nicht subsumiren lassen, ist eine Inconsequenz, welche Spinoza vermeidet, der Gott als die einzige Substanz bezeichnet und alles, was nicht Gott ist, auch nicht als eine Substanz anerkennt. Ist in die Definition der Substanz die Nichtinhärenz und die Nichtdependenz zugleich aufgenommen worden, so folgt daraus jedoch immer noch nicht, dass Bedingtes, wenn es gleich nicht Substanz genannt werden darf, nur als etwas Inhärentes existiren könne, sondern es folgt nur, dass es eines anderen Terminus bedarf, um solches zu bezeichnen, was Träger des Inhärirenden, und doch als Bedingtes von Anderem abhängig ist; falls aber die Bildung eines solchen Terminus nicht angemessen ist, dann muss die Definition der Substanz in einer Weise gebildet werden, welche die Unterscheidung der beiden wesentlich verschiedenen Verhältnisse: Inhärenz und Dependenz, involvirt.

Spinoza eröffnet seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen und Axiomen nach der Weise des Euklid, um daraus in streng syllogistischer Weise „nach geometrischer Methode" Lehrsätze abzuleiten. Er glaubt hierdurch für seine Doctrin mathematische Gewissheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen (die auf mathematisch-reale Objecte gehen); Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objecte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklid's Definitionen haben sinnliche Anschaulichkeit, die Spinoza's Definitionen fast durchgängig fehlt oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in se esse etc.) nur illusorisch ist; einzelne Definitionen des Spinoza (wie die der causa sui etc.) involviren Widersprüche. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, dass das eine Glied derselben durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und somit der Schlusssatz durch einen Paralogismus, die quaternio terminorum mittelst Verwechselung einer „synthetischen" Definition mit einer „analytischen" (vgl. mein System der Logik, § 61 und § 126) gewonnen wird. (Die Belege hierfür werden sich unten bei den Sätzen über Substanz und causa sui herausstellen.) Spinoza's Ethik ist keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern vielmehr (wie Herbart und Andere mit Recht geurtheilt haben) überreich an Paralogismen.

Die erste Definition des ersten Theiles der Ethik lautet: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Der Begriff „causa sui" aber ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff, denn um sich selbst zu verursachen, müsste ein Object dasein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll); der Ausdruck ist nur eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird. Der Ausdruck aber, der dem Spinoza zur Definition von „causa sui" dient, nämlich „essentia involvens existentiam" oder „non posse concipi nisi existens" hat den Fehler, der in dem ontologischen Argumente liegt (s. oben bei Anselm und bei Descartes) zur Voraussetzung und wird von Spinoza im gleichen Sinne bei den nachfolgenden Demonstrationen verwendet. Dass jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definirten zur Voraussetzung hat, ist eine logische Forderung, gegen die Spinoza eben so naiv, wie Anselm, und viel naiver, als Descartes, verstösst. Durch die

Berufung auf das Involvirtsein der Existenz in der essentia wird das in willkürlichen Definitionen zum Theil naturwidrig Gedachte mit dem trügerischen Scheine der Realität versehen und dadurch der Blick auf das thatsächlich Reale vielfach getrübt.

Die zweite Definition lautet: Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer grösserer Körper denken lasse; gleichermaassen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen andern Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt. Diese Definition des in seiner Art Endlichen oder Begrenzten ist nur in sofern zutreffend, als sie auf solche Objecte (res) beschränkt bleibt, neben welchen andere gleichartige existiren können, und bei welchen das Zusammenbestehen eine gegenseitige Einschränkung involvirt; sie verliert jede Bedeutung, wenn sie nicht auf solche res, sondern auf Naturen oder Attribute bezogen wird, wie z. B. wenn gefragt würde, ob die quadratische Natur oder das Wesen des Quadrats, d. h. das Begrenztsein einer ebenen Figur durch vier einander gleiche gerade Linien bei lauter rechten Winkeln, in suo genere finita oder infinita sei, oder ob die menschliche Natur, die Adlernatur, die Löwennatur etc. begrenzt oder unbegrenzt sei. Und doch macht Spinoza, nachdem einmal die Definition im Hinblick auf die von ihm angeführten Beispiele, auf deren erstes wenigstens sie passt, zugegeben worden ist, später von ihr eben den unzulässigen Gebrauch, bei welchem die angegebene Grenze ihres Sinnes und ihrer Gültigkeit vergessen wird, und begeht dazu den zweiten, noch schlimmeren Fehler, nicht einmal das Begrenztwerdenkönnen einer „Natur" oder eines „Attributs" durch eine andere (generisch gleiche, specifisch verschiedene) Natur, sondern in der That das Begrenztwerdenkönnen durch sich selbst als eine zweite Natur, was absurd ist, zum Kriterium der Endlichkeit zu machen. Er sagt nämlich (in der Demonstratio zur Propos. VIII.: omnis substantia est necessario infinita) von der substantia unius attributi, sie sei nicht begrenzt, da sie (nach der zweiten Definition) von einer andern derselben Natur begrenzt werden müsste, was nicht angehe, weil keine zwei Substanzen von dem nämlichen Attribut existiren können; dies Letztere aber hat er dadurch bewiesen, dass er die Substanz mit der Gesammtheit ihrer Attribute identificirt, wonach in unabweisbarer Consequenz die Substanz von Einem Attribute oder Einer Natur mit eben diesem Attribute oder dieser Natur selbst schlechthin identisch zu denken ist; ein Begrenztwerden dieser Substanz durch eine andere derselben Natur wäre also ein Begrenztwerden derselben Natur durch sich selbst als eine zweite Natur, welche Absurdität nicht die Nichtbegrenztheit dieser Natur oder dieser Substanz beweisen kann, weil sie nicht in der Annahme der Begrenztheit, sondern in Spinoza's absurdem Verfahren begründet liegt. Die quadratische Natur, die Adlernatur etc. oder auch eine mit dieser Natur identische Substanz kann nicht durch sich selbst als eine andere Natur oder Substanz begrenzt werden, aber nicht darum, weil sie unbegrenzt oder unendlich wäre, sondern darum, weil sie nicht von sich selbst verschieden, 1 nicht = 2 ist, und weil auch schon die Vorstellung des Begrenztwerdens durch ein Anderes, Gleichartiges nur auf neben einander bestehende Objecte, res, und nicht auf „Naturen", eine volle und klare Anwendung findet. Der täuschende Schein der Demonstration ist in dem irreführenden Ausdruck: substantia unius naturae begründet, der die Vorstellung einer von der Natur oder dem Attribute selbst unterschiedenen concreten Existenz hervorruft, welche Vorstellung, nachdem sie den Paralogismus vermittelt hat, von Spinoza durch Recurs auf seine Definitionen und die daraus abgeleiteten Sätze wieder abgeworfen wird. Der Paralogismus aber hat zu einem Satze geführt, durch welchen Spinoza's Verfahren, nur solches, was unbegrenzt ist (die Ausdehnung)

oder sich allenfalls als unbegrenzt betrachten lässt (die cogitatio) als ein Attribut oder eine natura gelten zu lassen, und alles Uebrige unter die Affectionen oder Modi zu verweisen, anscheinend gerechtfertigt wird. (Auf das gleiche Resultat führt dann auch die mit dieser Definition der Endlichkeit eng zusammenhängende Definition der Affection oder des Modus durch den Terminus: „in alio esse“, siehe unten.)

Als dritte, vierte und fünfte Definition folgen die Aussagen, was Spinoza unter Substanz, Attribut und Modus verstehe. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens. Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affectionen oder Modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesammtheit die Substanz aus. Durchweg verbindet Spinoza die Angabe, wie ein Jedes sei und wie es begriffen werde (nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt). Man hat seine Definition des Attributs in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Spinozismus dem Kantianismus annähern würde, dass nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute in die Substanz hineintrage, wie unserm Auge eine an sich weisse Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird; aber diese (subjectivistische) Auffassung stimmt nicht zu dem (objectivistischen) Gesammtcharakter der Doctrin des Spinoza und auch nicht zu seinen ausdrücklichen Aussagen (z. B. dem Ausdruck in Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis etc.); die Attribute sind dem Spinoza realiter in der Substanz zwar nicht von einander geschieden, aber doch verschieden und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus; nur die Isolirung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung ist etwas bloss Subjectives, bloss durch unsern Verstand Vollzogenes; was aber zu der rein subjectivistischen Auffassung der Attribute Anlass geben kann (wie Spinoza's Vergleich der Attribute mit der Glätte und Weisse Einer Fläche) ist im Sinne des Spinoza auf verschiedene Momente im Objecte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjectiven Auffassung knüpfe, zu beziehen. Die Substanz ist die Gesammtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein Anderes, Secundäres, wesshalb Spinoza auch sagen kann (im Corollar zur Propos. VI.), es existire nichts als Substanz und Affectionen, nicht als ob die Attribute als solche nicht Existenz hätten oder als ob sie nicht realiter von einander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Die Modi oder Affectionen aber sind nicht Bestandtheile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affectionen (nach Propos. I., die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muss, um der Wahrheit gemäss betrachtet zu werden, ohne die Affectionen und in sich (Demonstr. zu Propos. V.: depositis affectionibus et in se considerata) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein concretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuelle Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affectionen rechnet) bestehen kann und nicht „depositis affectionibus“ wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäss betrachtet wird; unter der Substanz kann bei ihm nur ein Abstractum, das er aber (nach der Weise mittelalterlicher Realisten) selbstständig existiren lässt, zu verstehen sein. Bei der Bestimmung des Unterschiedes

zwischen der Substanz und den Affectionen aber verkennt Spinoza die Bildlichkeit der von ihm gebrauchten Ausdrücke: in se esse, in alio esse, und die Unfähigkeit derselben, zu Kriterien des entweder attributiven oder Modus-Charakters irgend welcher Elemente eines Objectes zu dienen. Ausdehnung und Denken gelten ihm als Attribute; ist also die Substanz in sich, so ist Ausdehnung und Denken in Ausdehnung und Denken, womit sich keine klare Vorstellung verbinden lässt. Jeder einzelne Gedanke und Willensact gilt ihm als Modus; dass aber die individualisirenden Momente in dem Denken überhaupt seien, kann höchstens in einem bildlichen Sinne gesagt werden, da die eigentliche Bedeutung des Darinseins an das Attribut der Ausdehnung gebunden ist. Würde vollends über die von Spinoza selbst gegebenen Anwendungen hinausgegangen (was zulässig sein müsste, da die Beschränkung der erkennbaren Attribute auf Denken und Ausdehnung willkürlich und nur durch Paralogismen gestützt ist) und das Darinsein der Affectionen in dem durch die Definition bezeichneten Wesen noch auf andere Fälle bezogen, so müsste die bestimmte Länge der Seiten eines einzelnen Quadrates und die Lage desselben als der quadratischen Natur immanent bezeichnet, der einzelne Mensch, Adler, Löwe als in der menschlichen Natur, in dem Wesen des Adlers, des Löwen befindlich bezeichnet werden, womit ein crasser Realismus (im mittelalterlichen Sinne dieses Ausdrucks) ohne Weiteres als wissenschaftlich gültig vorausgesetzt wäre, ohne dass Spinoza jemals die nominalistischen Gegengründe erwogen oder auch nur eine Kenntniss derselben bekundet hätte. Er verfährt hier, wie in logischem Betracht durchgängig, völlig naiv. Das inesse, ἐνυπάρχειν ist allerdings auch eine aristotelische Bezeichnung; aber sie hat bei Aristoteles ihren guten Sinn, da diesem die Substanzen, denen vorzugsweise der Name Substanz zukomme (die πρῶται οὐσίαι) die Einzelobjecte sind, in welchen solches ist, was sich von ihnen aussagen lässt; von den Einzelobjecten kann nicht gesagt werden und sagt Aristoteles nicht, dass sie „depositis affectionibus" (also nach Abstraction z. B. von Figur und Begrenztheit unter blosser Festhaltung des Attributs der Ausdehnung und nach Abstraction von allem, was ein denkendes Wesen von anderen unterscheidet, unter blosser Festhaltung des Attributs des Denkens) „vere", d. h. nach ihren wirklichen Sein, betrachtet werden; dies Letztere setzt jene andere Bedeutung der Substanz und des Substanziellen voraus, wonach darunter die essentia und das Essentielle (Wesentliche) verstanden wird. Es bedarf einer tief eingehenden logischen Untersuchung, um den Unterschied des Substanziellen im Sinne des Wesentlichen von dem Unwesentlichen durch allgemeine Kriterien festzustellen; Spinoza führt diese Untersuchung nicht, sondern ersetzt sie durch Beibehaltung der nur bei der ersten Bedeutung von „Substanz" einigermaassen zutreffenden Ausdrücke: „in se — in alio esse", welche Unkritik dann nothwendigerweise eine totale Verwirrung zur Folge hat. Die erste Bedeutung von „Substanz" ist aufgegeben, die zweite wird corrumpirt, indem nur solches als substantiell gilt, wobei das „Darinsein" eine wirkliche Bedeutung hat (d. h. die Ausdehnung) oder wobei es sich zur Noth deuten lässt (d. h. die cogitatio), alles Uebrige aber (z. B. das, was dem Quadrat wesentlich ist, um Quadrat zu sein, dem Menschen, um Mensch zu sein etc.) als unwesentlich zu den Affectionen oder Modis gerechnet wird. Auf Unklarheiten und Paralogismen beruht weitaus in den meisten Fällen die mit Unrecht gepriesene vermeintlich strenge Verkettung der Gedanken in der „Ethik" des Spinoza. Seine Theoreme sind grossentheils weit besser, als seine Argumentationen.

Die sechste Definition lautet: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigefügten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen

Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht aller Attribute. Dass ausser Denken und Ausdehnung unzählige andere Attribute bestehen, giebt Spinoza zu, schlüpft jedoch über diesen Punkt hinweg; welche es sein können, bleibt nebelhaft. Mit dieser Definition „Gottes" aber ist es Spinoza, der dieselbe mittelst des Unbegriffs: „essentia involvens existentiam" durch den ontologischen Paralogismus, sobald es in den Beweisgang passt, zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles factisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen.

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Der erste Theil der Definition der res libera involvirt denselben Irrthum, wie der positive Gebrauch des Ausdrucks causa sui, nämlich die Verwechselung der Ursachlosigkeit des Ewigen und Primitiven mit einem Verursachtsein durch sich selbst, einer durch die eigene Natur (als ob diese — sei es auch unzeitlich — realiter der Existenz vorhergehen könnte) gesetzten Existenz. Der zweite Theil derselben trifft näher zum Ziel, weil sich die Freiheit in der That auf das Handeln und nicht auf das Eintreten in die Existenz bezieht, rückt aber das in dem gesammten Kreis der Erfahrung allein vorliegende Verhältniss aus den Augen, dass jedes Geschehen auf einem Zusammenwirken mehrerer Factoren beruht und es sich bei der Freiheit nur um die Prävalenz des inneren Factors vor dem äussern handelt. Die Definitionen der Nothwendigkeit und des Zwanges aber hätten von einander gesondert und nicht durch ein „vel potius" amalgamirt werden sollen. Mit Recht findet übrigens Spinoza den eigentlichen Gegensatz der Freiheit nicht in der Nothwendigkeit überhaupt, sondern nur in einer bestimmten Art der Nothwendigkeit, nämlich dem Zwange, der als die nicht aus dem Wesen selbst, sondern aus irgend etwas dem Wesen Fremden (mag dies nun immer noch dem Innern angehören oder der Aussenwelt) herfliessende und das aus dem Wesen selbst hervorgehende Streben überwältigende (und den Wunsch vereitelnde) Nothwendigkeit zu definiren ist.

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Paralogismus. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Den acht Definitionen lässt Spinoza sieben Axiome nachfolgen. Das erste lautet: Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Durch dieses Axiom im Verein mit der dritten und fünften Definition wird (in der Demonstratio zum vierten und im Corollar zum sechsten Lehrsatz) die Annahme begründet, dass es in Wirklichkeit nichts gebe, als Substanzen und deren Affectionen, was aber illusorisch ist wegen des bildlichen Gebrauchs der Ausdrücke in se esse und in alio esse in den Definitionen, während doch die Plausibilität des Axioms (sofern dieselbe bei der Unklarheit des Terminus in se esse besteht) an den Gebrauch im eigentlichen Sinne geknüpft ist.

Das zweite Axiom lautet: id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet, wobei ein Zweifaches ausser Acht gelassen ist: 1. dass, sofern das Begreifen auf den Causalnexus geht, jedes Causalverhältniss aber auf einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen beruht, nicht sowohl das „Entweder — Oder", das concipi per aliud oder concipi per se, als vielmehr das „Sowohl, als auch" am Orte war, das Begriffenwerden aus der Beziehung des Einen zum Andern, indem nur nach der Verschiedenheit des Falles auf das Eine oder Andere das grössere Gewicht fällt; 2. dass nicht ohne Weiteres die Begreiflichkeit von Allem vorausgesetzt werden darf, sondern in Frage zu stellen ist, ob es Schranken unserer Erkenntniss

gebe, welche Frage wiederum sich in die (Kantische) Frage nach etwaigen absoluten Schranken der menschlichen Erkenntniss und die (für die jedesmalige Bestimmung der nächsten wissenschaftlichen Aufgaben maassgebende) Frage nach der zur Zeit bestehenden Grenze der Begreiflichkeit und den nächstnothwendigen Schritten zur Erweiterung dieser Grenze gliedert.

Das dritte Axiom ist nur dann richtig, wenn der Begriff der Ursache richtig gefasst und die Ursache nicht als etwas Einfaches gedacht wird. Ex data causa determinata necessario seqnitur effectus, et contra: si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit, ist das vierte Axiom, welches das Nämliche, was im dritten objectiv ausgedrückt war, in (subjectiver) Beziehung auf unsere Erkenntniss ausspricht. Charakteristisch ist für Spinoza, dass er von dem durch Aristoteles bezeichneten Doppelverhältniss unserer Erkenntniss zu dem objectiven Causalnexus nur die eine Seite bezeichnet, nämlich die Erkenntniss, welche von dem *πρότερον φύσει* zu dem *ὕστερον φύσει* (a priori ad posterius) fortschreitet, die andere aber unerwähnt lässt, nämlich den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, a posteriori ad prius, von dem *ὕστερον φύσει*, welches aber das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* oder das *ἡμῖν γνωριμώτερον* ist, auf das *πρότερον φύσει*, welches das *ὕστερον πρὸς ἡμᾶς* ist.

Das fünfte Axiom besagt: Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit, woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in Propos. III.) gefolgert wird, dass, wenn zwei Dinge nichts mit einander gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein könne. Bei diesem Satze gelten wiederum die obigen Bemerkungen über das Causalitätsverhältniss.

Im sechsten Axiom sagt Spinoza, die wahre Vorstellung müsse mit dem vorgestellten Objecte übereinkommen: idea vera debet cum suo ideato convenire. Es hätte hier keines Axiomes bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit. Allerdings ist die Wahrheit im eigentlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und derjenigen Wirklichkeit, auf welche der Gedanke gerichtet ist. Aber nicht die vereinzelte Vorstellung (idea) ist wahr oder falsch, sondern nur die Verbindung von Vorstellungen zu einem Urtheil (einer Aussage); wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht das Verhältniss der Wahrheit oder Falschheit. Diese richtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza unbeachtet gelassen.

Das siebente und letzte Axiom lautet: Quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam. Dieses Axiom involvirt den ontologischen Paralogismus, als ob es solches gäbe, aus dessen Definition die Existenz erschlossen werden könne. Jede essentia, die realiter vorhanden ist, involvirt das Sein der Objecte, deren Essenz sie ist; aber dieser Satz wäre eine blosse Tautologie. Keine Essenz kann Ursache sein, ehe sie Dasein hat; Dasein aber hat sie nur in den Objecten, deren Essenz sie ist. Der Gedanke aber, der auf die essentia geht, d. h. der (subjective) Begriff (conceptus) kann wohl unter der Voraussetzung der Realität des Gedachten die Beilegung bestimmter Prädicate begründen, aber nicht ohne diese Voraussetzung, und kann daher niemals diese Voraussetzung selbst erweisen.

An die Definitionen und Axiome schliessen sich die Lehrsätze (propositiones), die mit Beweisen versehen sind, freilich nur mit Scheinbeweisen, sofern schon die zum Beweisgrunde dienenden Definitionen und Postulate logische Fehler involviren.

Die propositio prima, aus den Definitionen III. und V. unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher, als ihre Affectionen. Der zweite Lehrsatz besagt, dass zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts mit einander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird (welche Argumentation jedoch nur unter der Voraussetzung der totalen Verschiedenheit der Attribute zutrifft, nicht unter der Voraussetzung, die Spinoza nicht zulässt, dass verschiedene Attribute generisch gleich und nur specifisch verschieden seien); daraus wird gefolgert, dass eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von der ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in Propos. V.), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also in allen Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so dass auch nicht eine Substanz Ursache einer andern Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schliesst er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer andern Substanz sein (Propos. VI.). Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz, und daher, da es nichts Anderes, als Substanzen und deren Affectionen in Wirklichkeit giebt, überhaupt nicht von irgend etwas Anderem hervorgebracht werden (Corollar zur Propos. VI.). Da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muss sie, sagt Spinoza (in der Demonstratio zur Propos. VII.) Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (essentia) involvirt ihr Sein (existentia) oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (propos. VII.: ad naturam substantiae pertinet existere). Bei dieser ontologischen Demonstration ist 1. übersehen, dass der erste Satz noch der Clausel bedürfte: falls sie existirt; 2. ist die negative Aussage: sie muss ursachlos sein, unberechtigterweise in die positive: sie muss Ursache ihrer selbst sein, umgesetzt worden; 3. ist bei der Folgerung, sie müsse, da sie nicht von Anderm verursacht sei, durch sich selbst verursacht sein, der Ausdruck Ursache nach dem allgemein gebräuchlichen Sinne genommen worden; in der angeknüpften Prämisse aber: id est (per Def. I.) ipsius essentia involvit necessario existentiam sive ad ejus naturam pertinet existere, wird der Ausdruck „causa sui" so erklärt, wie die von Spinoza willkürlich gebildete Definition es besagt, ohne dass auch nur der Versuch eines Beweises für das Zusammentreffen beider Bedeutungen gemacht wird; es wird also der vorhin schon bezeichnete Schlussfehler der quaternio terminorum durch Verwechselung einer „synthetisch gebildeten Definition" mit einer „analytisch gebildeten" begangen.

Dass der für die Propos. VIII.: omnis substantia est necessario infinita, geführte Beweis, der sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von Einem Attribute stützt, ein Scheinbeweis sei, ist schon oben bemerkt worden. Die Einzigkeit und Nichtbegrenzbarkeit durch einen Doppelgänger ihrer selbst (der nicht vorhanden sein kann) bestimmt nichts über die Grösse des Verbreitungskreises einer „Substanz". Ist z. B. jeder Gedanke als solcher jedem andern Gedanken gleichartig, giebt es also nur Ein „Denken überhaupt", so folgt daraus eine Unbegrenztheit und ein Allverbreitetsein dieses Denkens ebensowenig, wie daraus, dass jeder Adler an der Einen Adlernatur theilhat (oder, um nach Analogie der Weise des Spinoza zu reden, in der Adlernatur ist) gefolgert werden kann, dass die Adlernatur unbegrenzt und allverbreitet sei. Der von Spinoza im ersten Scholion beigefügte kürzere Beweis, der sich auf die blosse Propos. VII. (ad naturam substantiae pertinet existere) stützt, jede Substanz müsse unendlich sein, weil das Endliche in Wahrheit „ex parte negatio" sei und das Unendliche „absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae" (was mit dem Satze Spinozas: „omnis determinatio est negatio" übereinkommt) involvirt eine petitio principii, indem die Unendlichkeit alles Primitiven schon vorausgesetzt werden muss, um die Endlichkeit als eine theilweise Negation dieser

primitiven Realität bezeichnen zu dürfen; wer Atome oder endliche Monaden oder wer etwa eine endliche Welt als primitiv annähme, wäre nicht genöthigt, den Spinozistischen Satz zuzugeben und könnte durch denselben nicht widerlegt werden. (Leibnitz erklärt in seinen Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel in Erdmann's Ausg. der philos. Schr. S. 179 Spinoza's Demonstrationen über die Substanz für „pitoyables ou non intelligibles".)

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Der letztere Lehrsatz steht freilich zu der Definition, Substanz sei das, was in se est et per se concipitur, in einem bedenklichen Verhältniss, da füglich gefolgert werden könnte, das Attribut müsse als per se concipiendum (welche Bestimmung zu dem in se esse bei Spinoza nicht als ein zweites von dem ersten trennbares Merkmal der Substanz hinzutritt, sondern gemäss der Congruenz von Denken und Sein wesentlich das Gleiche besagt) auch Substanz sein, oder jede Substanz könne nur ein Attribut haben; Spinoza weist in einem Scholion diese Folgerung als unzulässig ab, weil sie dem Inhalt des neunten Lehrsatzes widerstreiten würde, ohne dass es ihm jedoch gelänge, ihre formale Gültigkeit und Nothwendigkeit aufzuheben; der Unterschied zwischen Attribut und Substanz kann mit dem jedem Attribut zugeschriebenen per se concipi nicht zusammenbestehen und bei dem neunten Lehrsatz ist die Voraussetzung selbst, dass eine Substanz mehr Realität oder Sein, als die andere, haben könne, ungerechtfertigt geblieben. Consequenter möchte die Annahme des Bestehens Einer Substanz mit Einem Attribut oder auch vieler, vielleicht unendlich vieler Substanzen mit je Einem Attribut (so dass Substanz und Attribut durchgängig identisch wären) sein, wo dann bei Substanzen keine Unterscheidung zwischen höherer und geringerer Realität, noch auch zwischen einem Unendlichsein in seiner Art und einem absoluten Unendlichsein zulässig wäre. Aber Spinoza hat diese Unterscheidungen gemacht und hält sie fest, offenbar, so wenig er es auch eingesteht, um nicht mit dem Gegebenen und um nicht mit seiner eigenen Einheitsüberzeugung in Collision zu gerathen, und alle Bedenken werden niedergeschlagen durch das leichte Mittel, alle Attribute in die Definition Gottes als des „ens absolute infinitum" aufzunehmen und dieser Definition durch den Begriff des Involvirens der Existenz reale Gültigkeit zu vindiciren. So wird auf den ontologischen Paralogismus die Propositio XI. basirt: Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. Mit dem aus der Definition gezogenen Argumente für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art, wie Descartes) eine andere, auf die Thatsache unserer eigenen Existenz basirte Demonstration, durch die Gottes Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloss endliche Wesen existiren, denn sonst würden dieselben als nothwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist. Dass in dieser Argumentation unsere (subjective) Ungewissheit über die Existenz oder Nichtexistenz mit einer Ohnmacht des Objects (dessen Existenz eben hiermit schon präsumirt wird) unkritisch verwechselt werde, leuchtet sofort ein; Spinoza hat hier wiederum, seiner Weise gemäss, die (von dem Nominalismus und noch mehr von dem Kantischen Kriticismus outrirte) Verschiedenheit des subjectiven und objectiven Elementes in unserer Erkenntniss (nach der Weise des einseitigen „Realismus" und des „Dogmaticismus", obschon in anderem Betracht Spinoza's Doctrin auch nominalistische Elemente enthält) ganz unbeachtet gelassen.

Es würde über die Grenzen, innerhalb deren die Darstellung in diesem Grundriss sich bewegen muss, weit hinausführen, wenn durchgehends in gleicher Weise, wie bisher, die logischen Fehler, die zumeist bei den ersten, mitunter jedoch auch noch bei den späteren Schritten in der „Ethik" von Spinoza begangen werden, einzeln aufgezeigt werden sollten; die bisherige Ausführlichkeit mag sich durch die Wichtigkeit einer genauen Erwägung der Fundamente der Spinozistischen Doctrin und durch die verhältnissmässige Seltenheit einer in's Einzelne der Demonstrationen genau eingehenden Kritik rechtfertigen. Von nun an möge eine blosse Uebersicht über den ferneren Gang der Godankenentwicklung genügen.

Die Substanz ist als solche untheilbar; denn unter einem Theil der Substanz würde nichts anderes verstanden werden können, als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existirt keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es giebt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur Ein Gott; denn es kann nur Eine absolut unendliche Substanz existiren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an, sondern es sind auch alle Modi als Affectionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (propos. XV.). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur propos. XV.) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellect fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente, nicht transscendente Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, propos. XVIII.; vgl. Epist. XXI., ad Oldenburgium: Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.) Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge involvirt nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjecte sind nichts anderes, als Affectionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Corollar zur Propos. XXV.: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehen, auch jeder Willensact, ist durch Gott determinirt. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittelst einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determinirt werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach Spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet wird von Spinoza natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellect, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie

voluntas, cupiditas, amor, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellect zur natura naturata, nicht zur natura naturans. (Der unendliche Intellect darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellecte gedacht werden, aber im Unterschiede von der cogitatio absoluta als eine explicite oder actuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Actuelles, eine Intellectio. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio eben so, wie motus und quies zur extensio.) Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Nothwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte, da alles Existirende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Theile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definirt er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke. Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst nothwendig gesetzt wird und mit dessen Aufhebung das Ding nothwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein, noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjectiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet; er will sich lieber des Ausdrucks conceptus, als perceptio, bedienen, weil conceptus eine Activität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von Idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Uebertragung auf das Wahrnehmungsbild als die in das Bewusstsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maassgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht band). Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äussern Merkmale, nämlich der convenientia ideae cum suo ideato). Unter der Dauer (duratio) versteht er die unbestimmte Continuation der Existenz. Die Realität identificirt er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjecten (res singulares) versteht er die endlichen Dinge. An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome“ nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (idea) eines Objectes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi dasein. Wir werden mannigfacher Affectionen inne, die einen gewissen Körper treffen (nos corpus quoddam multis modis affici sentimus). Wir empfinden und percipiren keine anderen Einzelobjecte, als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Theilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern, unter dem Namen „Postulate“. Unter den Lehrsätzen dieses Theiles sind die bemerkenswerthesten folgende. Gott ist eine res cogitans und eine res extensa; cogitatio und extensio sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Nothwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von Allem, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie

alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die Ideata oder percipirten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens; die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (propos. VII.: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Nothwendigkeit folgen, drücken das Wesen Einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äusseren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber zugleich auch die Natur des äussern, afficirenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper afficirt wird, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers folgen. Der menschliche Geist fasst daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf. (So richtig diese Theorie von Spinoza's Grundvoraussetzungen aus entwickelt ist, so wird doch durch die Fundamentalbegriffe der Grund der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung zwischen den Modis des Denkens und der Ausdehnung nicht wirklich klar, denn wie aus der „Einheit der Substanz“ die Conformität in der Duplicität folge, bleibt unbestimmt; ferner müssen, der Consequenz gemäss, die Spinoza anerkennt, Eth. II., propos. 13, schol.: „individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt“, alle Dinge bis zu den Mineralien und Gasen herab an dem Attribute des Denkens, dem jeder einzelne Gedanke immanent sein soll, unmittelbar da, wo sie selbst realiter sind, theilhaben, und nicht bloss mittelst ihrer Bilder im menschlichen Hirn; bei solcher Allbeseelung aber, die als eine mannigfach abgestufte zu denken ist, bleibt unklar, welche Bedeutung das Attribut des „Denkens“ in Beziehung auf die nicht-animalischen Wesen habe.) Vermöge der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von aussen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unsern Körper afficirt und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muss wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die der Körper empfangen hat, auch der andere Körper mit vorgestellt werden. Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewusstsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts anderes, als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Object betrachtet wird. Wer etwas weiss, weiss eben hierdurch auch, dass er es weiss. Der Geist erkennt sich selbst nur in sofern, als er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt. Da die Theile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderm Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntniss der seinen Körper bildenden Theile, noch weniger eine adäquate Kenntniss der Aussendinge, die er nur mittelst ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntniss seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affection des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (cum suis ideatis omnino conveniunt). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts

Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvunt). Dem Causalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und Körpern, die ihn afficiren, gemeinsam und in allen Theilen gleichmässig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung; der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat. Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntniss der ersten Art, die er opinio oder imaginatio nennt, versteht er die Bildung von Perceptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen theils aus Sinneseindrücken durch ungeordnete Erfahrung (experientia vaga), theils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittelst der Erinnerung Imaginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnissart, von Spinoza ratio genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigenthümlichkeiten der Dinge oder den notiones communes. Die dritte und höchste Art der Erkenntniss ist die scientia intuitiva, die der Intellect von Gott besitzt. Die Erkenntniss der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiss. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Theil des unendlichen göttlichen Intellects (pars est infiniti Dei intellectus) und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen eben so nothwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes. Die Ratio betrachtet die Dinge, weil sie dieselben so wie sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als nothwendig; nur die Imaginatio stellt dieselbe als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen und unsere Erwartung schwankt. Die Ratio fasst die Dinge „sub quadam aeternitatis specie“ auf, weil die Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Jede Idee eines Einzelobjectes involvirt nothwendig auch das ewige und unendliche Wesen Gottes, das in allen gleichmässig ist und daher von dem menschlichen Geiste adäquat erkannt wird. Im menschlichen Geiste giebt es, da derselbe „certus et determinatus modus cogitandi“ ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensacte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellect, die blosse Abstractionen und nichts Reales ausser den einzelnen Acten sind, mit einander identisch. (Die Cartesianische Erklärung des Irrthums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Theil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affecte. Unter dem Affect versteht Spinoza solche Affectionen des Körpers, durch welche seine Fähigkeit zu handeln vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Was die Macht unseres Körpers, zu wirken, vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Uebergang des Geistes zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affecte Freude und Traurigkeit; jene ist die passio, qua mens ad majorem, diese die passio, qua mens ad minorem transit perfectionem. Die Begierde oder das Verlangen (cupiditas) ist der bewusste Trieb, appetitus cum ejusdem conscientia; der Trieb aber ist ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Diese drei Affecte: cupiditas, laetitia, tristitia, gelten dem Spinoza als die einzigen primären

Affecte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äussern Ursache (amor est laetitia concomitante idea causae externae), der Hass ist tristitia concomitante idea causae externae; die Hoffnung ist inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus, die Furcht inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta. Die admiratio wird von Spinoza definirt als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt; beide aber lässt Spinoza nicht als eigentliche Affecte gelten. Ausser der Freude und dem Begehren, welche Passionen sind, giebt es andere Affecte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Actionen sind; Affecte der Traurigkeit aber sind niemals Actionen. Alle Actionen, die aus Affecten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumirt Spinoza unter den Begriff Fortitudo, und theilt die Fortitudo in Animositas und Generositas ein; jene sei das Streben, das eigne Sein vernunftgemäss zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäss die andern Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. (Im Allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affecte seien mehr ex eorum vulgari usu, als auf Grund genauer Kenntniss derselben erfunden worden. Bei einigen seiner Definitionen, z. B. bei der das uninteressirte Wohlwollen ausschliessenden Definition der Liebe, kommt freilich in Frage, ob sie „analytisch“, d. h. durch Zergliederung des im allgemeinen Bewusstsein gegebenen Begriffs und dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäss, oder „synthetisch“, d. h. durch freie Verknüpfung irgend eines nach dem Bedürfniss des Systems gestalteten Begriffs mit einem gegebenen Namen, gebildet seien, und ob im letzteren Fall nicht mitunter solches, was von der Liebe etc. nur im Sinne dieser Definitionen gelte, auf die Liebe etc. nach dem durch den Sprachgebrauch an die gleichen Worte geknüpften Begriffe paralogistisch übertragen worden sei.)

Der vierte Theil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affecte versteht. Der den Affecten unterworfene Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äusseren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genöthigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Theiles ruhen besonders auf den Definitionen des Gutes und des Uebels: per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes; das utile aber bestimmt Spinoza als medium, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zu einander ergeben. Aus dem Axiome: es giebt nichts Einzelnes in der Natur, das nicht durch ein Anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, dass der Mensch, der als Einzelwesen ein Theil der gesammten Natur und dessen Macht ein endlicher Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, nothwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist, und deren Gewalt und Wachsthum durch das Verhältniss der Macht der äusseren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affect kann nur durch einen stärkeren Affect überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affect der Lust

oder Traurigkeit und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affect ist. Mit Nothwendigkeit strebt ein Jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, dass Jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung grösserer Vollkommenheit; nichts aber ist dem Menschen nützlicher, als der Mensch, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäss ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht.

In dem fünften Theile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellects oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affecte vermöge. Der Affect ist als passio eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine Passion zu sein. In der wahren Erkenntniss der Affecte liegt daher das beste Heilmittel gegen dieselben. Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affecten. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntniss, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntniss diese Vorstellung involvirt; die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affecte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener seine Erkenntniss ist. Diese Gottesliebe muss, weil sie mit der Erkenntniss aller Affecte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann; Gott wird also nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, also auch nicht durch Liebe und Hass. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, dass Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott giebt es jedoch, weil derselbe nicht bloss die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens (der essentia) ist, nothwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (essentia) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (ad mentis essentiam) gehört und nothwendig ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maass der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserm Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die actuelle Existenz des Körpers involvirt; nur in soweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen. Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntniss (die Spinoza im zweiten Theile der Ethik als tertium cognitionis genus bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortgeht. Je mehr wir auf diese Weise die Dinge begreifen,

um so mehr begreifen wir Gott. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntniss, und es entspringt aus derselben seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffasst, hat er mit Nothwendigkeit die Gotteserkenntniss und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntniss hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellectuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis), die daraus entspringt, ist ewig; jede andere Liebe dagegen sammt allen Affecten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe, denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Aeusserung Spinoza's für speculative Constructionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewusstsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellect ein Theil des unendlichen göttlichen Intellectes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Theil des Geistes ist der Intellect, durch den allein wir uns activ verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Theil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüssten, dass unser Geist ewig sei, so müssten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

§ 10. John Locke (1632—1704) sucht in seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand“ den Ursprung der menschlichen Erkenntniss zu ermitteln, um dadurch die Grenzen und das Maass von objectiver Gültigkeit derselben zu bestimmen. Er verneint die Existenz von angeborenen Vorstellungen und Sätzen. Der Geist ist ursprünglich gleich einer unbeschriebenen Tafel. Nichts ist im Intellect, was nicht vorher in den Sinnen war. Alle Erkenntniss stammt theils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, theils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her; jene ist die Auffassung der äusseren Objecte mittelst der äusseren Sinne, diese ist die Auffassung der psychischen Vorgänge durch den innern Sinn. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältnisse zu der objectiven Realität. Ausdehnung, Figur, Bewegung, überhaupt alle räumlichen Bestimmungen, kommen auch den Objecten an sich selbst zu; Farbe und

Ton aber, überhaupt die Empfindungsqualitäten, sind nur in dem percipirenden Subjecte und nicht in dem Objecte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objecten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äusseren Sinne und den innern Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere. Aus den einfachen Ideen bildet der Verstand durch Combination die zusammengesetzten (complexen) Ideen. Diese sind theils Ideen von Modis, theils von Substanzen, theils von Relationen. Wenn wir mehrere Modi beständig mit einander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhäriren, als ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Princip der Individuation ist die Existenz selbst; die von den Aristotelikern sogenannten zweiten Substanzen oder die Gattungen sind nur unsere subjectiven Zusammenfassungen vieler einander gleichartigen Individuen mittelst der Bezeichnung durch das nämliche Wort. Die Erkenntniss ist die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits einiger unserer Vorstellungen, nach den vier Verhältnissen der Identität oder Verschiedenheit, der Beziehung, der Coexistenz und der realen Existenz. Vernunftmässig sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Vernunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können, z. B. die Auferstehung der Todten, auf solche Sätze geht der Glaube; gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter, derartige Sätze können nicht offenbart sein und nicht geglaubt werden. Für das Dasein Gottes führt Locke den kosmologischen Beweis. Dass die Seele immateriell sei, ist ihm wahrscheinlich, aber das Gegentheil nicht undenkbar. Sein Moralprincip ist die Glückseligkeit. An Locke anknüpfend, hat Berkeley durch die Behauptung, dass nur Geister, keine Körper existiren, einen subjectiven Idealismus ausgebildet; Hartley und Priestley dagegen haben eine materialistische Psychologie begründet, die sie jedoch mit theologischen Ueberzeugungen zu vereinigen wussten. Samuel Clarke, der gegen Leibnitz Locke's Lehre vertrat, der jüngere Shaftesbury, Hutcheson und Andere haben in verschiedenem Sinne, mehr oder minder unter dem Einfluss der Locke'schen Doctrin, um die Förderung der Moralphilosophie sich verdient gemacht.

Locke's Hauptwerk: An essay concerning human understanding, in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700, 1705 u. ö., nach der vierten Ausg. unter Mitwirkung des Verfassers in's Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., neuerdings London 1860, lat. von Burridge, Lond. 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländisch Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenburg 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannheim 1791, vollständig von W. G. Tennemann, nebst einer Abh. über den Empirismus in der Philosophie, Leipzig 1795—97. Die Schrift: Thoughts on education erschien London 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 u. ö., deutsch von Rudolphi, Braunschweig 1788. Posthumous Works, Lond. 1706; oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Die sämmtl. Werke sind London 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben unter dem Titel: Collection of several pieces of J. Locke ist London 1720 erschienen. Neuerdings sind Locke's sämmtliche Werke in 9 Bänden, London 1853, Locke's philos. Werke durch St. John in 2 Bänden, London 1854, herausgegeben worden.

Ueber Locke's Leben handelt Locke's Freund Jean Leclerc in seinem Eloge historique im sechsten Bande seiner Bibliothèque choisie (wiederabg. im ersten Bande der Oeuvres diverses des Locke, in Heumann's Acta philos. VI., S. 975 u. ö.) auf Grund von Mittheilungen Locke's und des Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesondere Lord King eine Biographie Locke's verfasst, London 1829. Seine Doctrin wurde gleich nach dem Erscheinen seiner Schriften in manchen Gegenschriften bekämpft, gewann aber in Brittanien, Frankreich, Holland, Deutschland etc. bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts einen wachsenden Einfluss. Die bedeutendste Schrift gegen den Essay concerning human understanding ist die umfassende Kritik desselben durch Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entendement humain (s. unten § 11). Von den Schriften über Locke aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: Tagart, Locke's Writings and philosophy, London 1855; Th. E. Webb, the intellectualism of Locke, London 1858; J. Brown, Locke and Sydenham, 2. ed. Lond. 1859; Vict. Cousin, la philos. de Locke, 4. éd., Paris 1861; John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung, psychologisch-historisch dargestellt von Emanuel Schärer, Leipzig 1860; Locke's Lehre von der menschl. Erkenntniss in Vergleichung mit Leibnitz's Kritik derselben dargestellt von G. Hartenstein (aus dem 4. Bande der philol.-hist. Cl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.), Leipzig 1861; E. Fritsche, John Locke's Ansichten über Erziehung, Naumburg 1866.

G. Berkeley, Theory of vision, Lond. 1709 u. ö.; Lond. 1860. Treatise on the principles of human knowledge, London 1710. Three dialogues between Hylas and Philonous, London 1713, deutsch Leipz. 1781. Alciphron or the minute philosopher, Lond. 1732 (worin u. a. auch gegen Mandeville's Schrift: the fable of the bees or private vices made public benefits, Lond. 1714, polemisirt wird; Mandeville vertheidigt seine Ansicht in der Schrift: A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, Lond. 1732). Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen, enthaltend Berkeley's Gespräche zwischen Hylas und Philonous und des Collier allgemeinen Schlüssel (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Collier, Lond. 1713), übers. u. widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. The Works of G. Berkeley (nebst seiner Biographie von Arbuthnot), London 1784.

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er studirte in dem College von Westminster und später (seit 1651) in dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medicinische Studien. Die scholastische

Philosophie liess ihn unbefriedigt; die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluss an die selbstständige neuere Naturforschung. Im Jahr 1664 begleitete er als Legationssecretair den englischen Gesandten Sir William Swan an den Brandenburgischen Hof und lebte ein Jahr lang in Berlin. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen Untersuchungen. In Oxford wurde er 1667 mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury bekannt, in dessen Hause er seitdem eine Reihe von Jahren hindurch als Arzt und Freund gelebt hat. Im Jahr 1668 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer Reise durch Frankreich und Italien. Dann leitete er im Hause des Grafen von Shaftesbury die Erziehung von dessen (damals sechszehnjährigem) Sohne. Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand" hat Locke 1670 entworfen, denselben jedoch erst nach wiederholter Ueberarbeitung veröffentlicht. Als sein Gönner 1672 Grosskanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als derselbe in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675 — 79 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier im Umgang mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs auf's Neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen worden war, dann, in dem Process, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter, Prinz Wilhelm von Oranien, günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Cleve und Amsterdam, bis er 1688 in Folge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahr 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief für Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand" ward 1687 beendet, im folgenden Jahr ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc in's Französische übersetzt und in dessen Bibl. univers. VIII., S. 49—142 veröffentlicht, 1689 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym liess Locke 1689 zwei Abhandlungen „über die bürgerliche Regierung" erscheinen, gegen die Doctrin des Robert Filmer, dass der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe, und zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung. Drei kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahr 1689. Die Schrift über Erziehung erschien 1693. Die Schrift „über die Vernunftmässigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist" erschien 1695. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke grösstentheils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworth's war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. October 1704.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines „Essay concerning human understanding" (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls". Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntniss bestimmen, die Grenzen zwischen dem

Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntniss stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollten". Er erzählt (in der Vorrede), dass, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, dass eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objecte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse.

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzuthun, dass es keine angeborenen Erkenntnisse gebe.

In unserm Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, notio, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewusstsein und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, dass solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand?

Es giebt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborne Grundsätze, ursprüngliche Begriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*) angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (Characters) demselben eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung liesse sich zwar durch den blossen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittelst des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Vertheidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden.

Das wichtigste Argument der Vertheidiger jener Meinung liegt darin, dass gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit, als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Uebereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Uebereinstimmung zu Stande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgiebt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: es ist unmöglich, dass dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und Allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewusstsein und keine Erkenntniss habe. Sagt man, ein Begriff ist der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntniss, so heisst das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher noch nicht erkannt hat, so muss es dies in dem Sinne sein, dass sie das Vermögen hat es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die Mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Dass die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntniss aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen; werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von andern Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborensein nicht auf die blosse Fähigkeit beziehen; dann aber muss man auch annehmen, dass die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewusst seien, denn im Verstande sein, heisst Gedachtwerden. Sagt man: jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, dass wir sie mittelst des Vernunftgebrauchs durch Deduction erkennen, noch in dem

Sinne, dass wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles Andere früher. Dass das Bittere nicht süss, dass eine Ruthe und eine Kirsche nicht einerlei Ding sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, dass das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborenseins, so müsste auch der Satz, dass Eins und Zwei gleich Drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein. Ebensowenig, wie angeborene theoretische Sätze, giebt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein, wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind eben so wahr, aber nicht eben so evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, dass Andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: warum soll man Verträge halten? wird der Christ sich auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Uebereinstimmung findet, ist dieselbe darin begründet, dass die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der nothwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird, und dass Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Ueberzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihm als Wahrheiten einprägt, ebenso aufnimmt, wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge, und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind; in die allgemeinsten Sätze gehen die abstractesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können; Begriffe, wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, dass sie im Gegentheil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die thatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr von einander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, dass kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von Einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, musste derselbe so allgemein einleuchten, dass er nicht mehr verloren gehen konnte.

Im zweiten Buche sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weissen unbeschriebenen Papier, ohne alle Vorstellungen. Sie erlangt solche durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntniss gründet sich auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äussere und innere, Sensation und Reflection, jenachdem sie die äusseren, wahrnehmbaren Gegen-

stände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äusseren Objecten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weissen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süssigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (Operations) des Gemüths in uns selbst ausgeübt, welche theils Thätigkeiten, theils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Thätigkeiten und Zustände beachtet, und über sie reflectirt, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Aussendingen entspringen können; solche Thätigkeiten des Gemüthes sind unter andern das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schliessen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen stammen alle unsere Begriffe her.

Der Mensch fängt an Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, dass die Seele immer denke, ist eben so willkürlich, wie die, dass jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst Eines Sinnes, andere vermittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloss durch die Reflection, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflection, dar. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauhheit, Härte und Weichheit und andere, durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen vom Licht und den Farben etc. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlssinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüth durch die Reflection das Vorstellen (perception) oder Denken und das Wollen wahr. (Locke missbilligt die Cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter Cogitatio.) Das Vermögen, zu denken, wird Verstand, das Vermögen, zu wollen, Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflection werden der Seele die Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind eben so wenig einem ausser uns existirenden Dinge ähnlich, als die Worte den bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (raumerfüllenden) Theile. Diese nennt Locke ursprüngliche Eigenschaften (original qualities oder primary qualities), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von denselben Copien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, dass sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen etc. in uns hervorbringen. Farben, Töne etc. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, und es bleibt nichts übrig, als das, was sie verursachte, nämlich die Grösse, Gestalt und Bewegung der Theile. Locke nennt die

Farben, Töne etc. **abgeleitete** oder **secundäre Eigenschaften** (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Classe sind nicht Copien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objecten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Theile eines thierischen Körpers hindurch Aehnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoss erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewusstseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, dass Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit denselben keine Aehnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Classe von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Grösse, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, dass diese Körper nun unsere Sinne anders afficiren, als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere **Kräfte** genannt. (Es ist eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Locke's an die vulgäre Voraussetzung, dass Farben, Töne etc. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seien, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften" nennt; denn Empfindungen, die nicht in jenen Körpern, sondern nur in den empfindenden Wesen sind, können überhaupt nicht Eigenschaften jener Körper, also auch nicht abgeleitete Eigenschaften derselben sein, und es kann den Leser nur verwirren, wenn Locke, während er diese Einsicht zu begründen sucht, einen Ausdruck, der eben den Irrthum involvirt, welchen er zerstören will, sanctionirt und einen Terminus schafft, der in seinen beiden Bestandtheilen die Einsicht mit dem Vorurtheil auf eine unnatürliche Weise zusammenschmiedet. Sachlich hat Locke's Untersuchung insbesondere die Mängel, dass die objective Realität der Ausdehnung ohne Beweis vorausgesetzt, und dass die Frage, wie Empfindungen mit Bewegungen im Gehirn zusammenhängen, durch Berufung auf Gottes Allmacht zur Seite geschoben wird. Die Untersuchung selbst über das Verhältniss der Sinneswahrnehmung zu der die Sinne afficirenden objectiven Realität, worin Locke grossentheils sich an Descartes anschliesst, ist von fundamentalem Interesse; Leibnitz und Kant haben ihre Bedeutung gewürdigt, Hegel aber hat dieselbe durchaus verkannt und die Locke'sche Philosophie überhaupt ebenso wie den Kantischen Kriticismus darum schief aufgefasst, weil er den Gegensatz des Ansichseins und unserer Auffassung mit dem Gegensatze des Essentiellen und Accidentellen in den Objecten zusammenwirft.)

Bei der Erörterung der durch **Reflection** gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtreiche psychologische Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens etc. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Thier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheide. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen theils durch andauernde Betrachtung, theils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Thieren, und zum Theil in gleichem Grade, wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, dass die Beschaffenheit des Körpers grossen Einfluss auf das Gedächtniss habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnissbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen untereinander aber wird von den Thieren nicht auf eine eben so vollkommene Art, wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen mit einander zu verbinden,

haben Thiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigenthümlich ist das Vermögen der Abstraction, wodurch die Vorstellungen einzelner Objecte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre Sprachzeichen eine allgemeine Anwendbarkeit für alles, was mit diesen abstracten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandtheile der zusammengesetzten. Die zusammengesetzten Vorstellungen führt Locke auf drei Classen zurück: Modi, Substanzen und Relationen. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten; sie sind reine Modi (simple modes) oder Modificationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandtheile einander gleichartig, gemischte Modi (mixed modes), wenn ihre Bestandtheile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die Verhältnissvorstellungen bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern. Zu den reinen Modalbegriffen gehören die Modificationen des Raums, der Zeit, des Denkens etc.; eben hierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Aussendingen, die Bemerkung, dass hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüthe, welcher theils von den Eindrücken äusserer Objecte, theils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluss, dass eben dieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objecten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, dass die einfachen Merkmale desselben wechseln und in dem andern die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, thätiges Vermögen oder Kraft (power) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von thätigem Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Thätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, dass wir durch ein blosses Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, dieselbe durch eine Handlung äussert, so heisst sie Ursache; was sie hervorbringt, heisst Wirkung. Ursache ist das, was macht, dass ein Anderes zu sein anfängt, Wirkung das, was durch ein Anderes entstanden ist. Indem dem Verstande eine grosse Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflection zugeführt werden, so bemerkt er auch, dass eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer mit einander vergesellschaftet ist; da wir uns nun das, was durch dieselben vorgestellt wird, nicht als an sich subsistirend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem dasselbe bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine Substanz. Der Begriff der Substanz enthält nichts, als die Voraussetzung von einem unbekannten Etwas, welches den Eigenschaften zum Grunde liege. Von der Substanz hat man keinen deutlichen Begriff, und zwar gleich wenig von einer materiellen, wie von einer geistigen Substanz. Wir haben keinen Grund, geistige Substanzen für unmöglich zu halten; andererseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, dass Gott die Materie mit der Fähigkeit, zu denken, begabt habe. Ausser den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte collective Begriffe von Substanzen vor, wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese collectiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Ver-

gleichung mehrerer Dinge mit einander entspringen die Verhältnissbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Zeit- und Ortsverhältnissen, von Identität und Verschiedenheit, von Graden, von moralischen Verhältnissen etc.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, im vierten Buche von der Erkenntniss und Meinung. Die Worte sind Zeichen, die Gemeinnamen gemeinsame Zeichen für vorgestellte Objecte. Wahrheit und Falschheit ist streng genommen nur in Urtheilen, nicht in einzelnen Vorstellungen. Wir erkennen uns selbst durch innere Wahrnehmung und Gott durch den Schluss vom Existirenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen (und zum mindesten unser eigenes Denken ist uns unzweifelhaft) auf ein erstes und ewiges denkendes Wesen mit voller Evidenz, die Aussenwelt aber mit geringerer Evidenz; jenseits der Vernunfterkenntniss liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen; für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntniss widerstreitet.

Die Aeusserungen Locke's über ethische, pädagogische und politische Fragen bekunden einen edlen und humanen Sinn und haben zur Milderung mancher traditionellen Härten wesentlich beigetragen. Inconsequenterweise gesteht Locke den Atheisten keine Gewissensfreiheit zu und bricht dadurch selbst die Kraft seiner philosophischen Argumente für die Toleranz.

Locke's philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand, die der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland geworden ist, über den Scholasticismus und Cartesianismus den Sieg davontrug, in Deutschland aber zumeist durch den Leibnitzianismus eingeschränkt wurde. Spinoza's Objectivismus, der die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt, erhielt durch Locke's auf die Erkenntnissgrenzen des Subjects gerichtete Forschung sein unabweisbares Complement. Leibnitz, der gegen Locke die Nouveaux essais sur l'entendement humain schrieb, hat doch die Wichtigkeit der Locke'schen Forschung anerkannt, obschon er die Prüfung unserer Erkenntnisskraft nicht für die erste, alle anderen philosophischen Untersuchungen bedingende Aufgabe der Philosophie hielt, sondern für eine solche, die mit Erfolg nur dann behandelt werden könne, wenn vorher schon manches Andere festgestellt sei; in ähnlicher Art hat in der nachkantischen Zeit wiederum Herbart geurtheilt. Kant dagegen ist als Begründer des Kriticismus zu der Locke'schen Ueberzeugung zurückgekehrt, dass die Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntniss für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung sei, hat aber diese Untersuchung in einem zwar vielfach durch Locke's Vorgang bedingten, jedoch sowohl in dem Gang, wie in dem Ergebniss wesentlich verschiedenen Sinne geführt. Hegel misst der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntniss nur eine untergeordnete Bedeutung bei, erkennt eine Grenze der philosophischen Erkenntniss principiell nicht an, hält die menschliche Vernunft für wesentlich identisch mit der aller Wirklichkeit innewohnenden Vernunft und will nicht psychologisch den Ursprung der Begriffe, sondern dialektisch ihre Bedeutung und ihr System ermitteln; er billigt, dass nicht bei der blossen Definition der einzelnen Begriffe stehen geblieben, sondern ein Zusammenhang aufgesucht werde, hält aber die psychologische Erforschung der Genesis der Begriffe im denkenden Subject für eine blosse Veräusserlichung der philosophischen Aufgabe, die in der dialektischen Begriffsentwickelung liege. Das Hegel'sche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem (objectiven) Dasein und dem (subjectiven) Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Be-

ziehungen bestände; ist die Uebereinstimmung eine durch stufenweise Annäherung zu erreichende Aufgabe, so hat auch die Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft eine wesentliche philosophische Bedeutung, und Locke wird nicht von dem Vorwurf getroffen, dass er eine unphilosophische oder wenig philosophische Betrachtung an die Stelle einer allein wahrhaft philosophischen gesetzt habe; mit Recht aber kann geurtheilt werden, dass er nicht die ganze philosophische Aufgabe, sondern nur den einen Theil derselben zu lösen unternommen habe. Gegen den Inhalt seiner Erkenntnisslehre ist insbesondere (von Leibnitz und Kant) der Einwurf gerichtet worden, dass die Erfahrung nicht zur Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen führe, wesshalb Leibnitz zu der Annahme angeborener Begriffe zurückkehrte, Kant aber Formen der Anschauung und des Denkens unabhängig von aller Erfahrung (oder „a priori") dem Ich innewohnen liess, wobei freilich in Frage kommt, ob nicht das, was durch derartige Begriffe und Formen erklärt werden soll, auf eine wahrere und befriedigendere Weise durch die logischen Gesetze sich erklären lasse, nach welchen das Subject den durch äussere und innere Erfahrung gegebenen Erkenntnissstoff denkend verarbeitet.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Locke's in seinem Vaterlande ist von hervorragender Bedeutung der Begründer des subjectiven Idealismus George Berkeley, geb. in Irland 1684, seit 1733 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford 1753, der die Existenz der Körperwelt nicht nur (nach dem Vorgange Augustins und Locke's selbst) nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme hielt. Es existiren nur Geister. Dass unser Denken existirt, ist uns unmittelbar gewiss; dass Körper existiren, schliessen wir; aber dieser Schluss ist trüglich; er hat nichts Zwingendes und wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken von heterogenen Substanzen, wie Körper und Geist, zu erklären. Gott ruft in uns in geordneter Weise die Vorstellungen von äusseren Objecten hervor. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der That nur die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen. — Aehnliches hat Collier (Clavis universalis, Lond. 1713) gelehrt.

Im materialistischen Sinne haben besonders David Hartley (1704—1757; observations on man, Lond. 1749) und der mit dem Materialismus seinen christlichen Glauben vereinigende Joseph Priestley (1733 — 1804; disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, bekämpft von dem Platoniker R. Price in seinen Letters on Materialism and philosophical necessity, London 1778) Locke's Untersuchungen fortgeführt.

Locke's jüngerer Zeitgenosse, der grosse Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727; naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687 u. ö.; über ihn handelt David Brewster, Edinb. 1831, deutsch von Goldberg, Leipz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir Isaac Newton, Edinb. 1855; vgl. auch Karl Snell, Newton und die mechan. Naturwissenschaft, Dresden u. Leipzig 1843) stand den specifisch philosophischen Untersuchungen fern. Er rief der Physik zu: hüte dich vor der Metaphysik! Entstehung und Bestand der Ordnung des Weltalls setzt Gottes Wirksamkeit voraus. Den unendlichen Raum hielt Newton (im Anschluss an Henry More) für das Sensorium der Gottheit.

Zahlreiche Bearbeiter fand in der Zeit nach Locke und grossentheils in Folge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie. Schon vor Locke's Auftreten hatte sein Zeitgenosse Richard Cumberland (1632—1719) die Doctrin des Hobbes bestritten und auf das Wohlwollen die Moral gegründet in der Schrift: de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua elementa philosophiae Hobbesianae quum moralis, tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672. William Wollaston (1659—1724) stellte den Grundsatz

auf, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke (the religion of nature delineated, Lond. 1724 u. ö.; J. M. Drechsler, über Wollaston's Moralphilosophie, Erlangen 1801). Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (der Enkel des älteren Sh., 1671—1713; an inquiry concerning virtue and merit 1699, in's Deutsche nach Diderot's franz. Bearbeitung übersetzt 1780; Charakteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., deutsch Leipzig 1776), ein Freund Locke's, setzte das Wesen der Sittlichkeit in das richtige Verhältniss der geselligen und selbstischen Neigungen. Leibnitz erklärt viele Gedanken seiner Theodicee bereits bei Shaftesbury gefunden zu haben. Der Prediger Samuel Clarke (1675—1729; demonstration of the being and attributes of God, London 1705—1706; opera, London 1738—42), ein Schüler Newton's und Locke's, der ihre Ansichten insbesondere auch gegen Leibnitz vertrat, setzte das Wesen der Tugend in die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge gemässe Behandlung derselben, so dass ein jedes nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäss verwandt werde. Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor zu Glasgow, gest. 1747) setzte mit Cumberland die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen; sie ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (moral sense) gegründet (Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1720 u. ö., deutsch Frankf. 1762; philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745). Unter den späteren schottischen Moralisten sind der Aesthetiker Henry Home (gest. 1782; Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunschweig 1786; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Leipzig 1772) und Adam Ferguson (1724 — 1816; instit. of moral. philos. London 1769, deutsch von Garve, Leipz. 1772), der die Tugend in die fortschreitende Entwickelung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit setzte, hervorzuheben. Der als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790; theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö.; Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, Lond. 1776), ein Freund des David Hume, ist auch für die Moralphilosophie von Bedeutung. Als das Princip der Moral gilt ihm die Sympathie. Der Mensch hat eine natürliche Neigung zur Theilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen Anderer. Wenn der unpartheiische Zuschauer, indem er die Motive des Andern in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann (wobei freilich die Gründe der Sympathie oder Antipathie, die gerade der Philosoph nachweisen sollte, unerörtert bleiben).

Foland, der Pantheist (1671—1722; Pantheisticon, Cosmopoli 1720), der Freidenker Collins (1676 — 1729), der Rationalist Tindal (1656 — 1733) und andere Deisten (über die Lechler in der Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) gingen über Locke's biblisches Christenthum zum Vernunftglauben hinaus.

§ 11. Der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist Gottfried Wilhelm von Leibnitz (1646 — 1716). Er theilt mit Descartes und Spinoza im Gegensatz zu Locke die dogmatistische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit zugleich zur Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu gelangen. Aber er überschreitet den Cartesianischen Dualismus

zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den Spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie. Monade nennt Leibnitz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das, was zu wirken vermag; die thätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die menschliche Seele ist eine Monade; denn ihr Wirken auf sich selbst beweist ihre Substanzialität. Was uns als ein Körper erscheint, ist in Wirklichkeit eine Vielheit von einfachen Substanzen oder Monaden; nur in Folge der Verworrenheit der sinnlichen Wahrnehmung stellt sich uns diese Vielheit als ein continuirliches Ganzes dar. Alle Monaden haben innere Zustände, welche Vorstellungen sind; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung ihrer Objecte möglich machen, andernfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Theile ihrer Objecte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur klaren Erkenntniss der letzten oder absolut einfachen Theile in den Stand setzen. Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle anderen Monaden sind ihre Effulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellungen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewusstsein ihrer selbst und Gottes. Die Thiere haben Empfindung und Gedächtniss. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jede Monade spiegelt das Weltall von ihrem Standpunkte aus, indem ihr jedesmal diejenigen Theile desselben am klarsten sind, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht. Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Succession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Causalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von aussen aufzunehmen. Ebenso beruht andererseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihrer Bewegung, Verbindung und Trennung auf rein mechanischer Causalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Seele und Leib des Menschen stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleichgestellte

Uhren von vollkommen gleichmässigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Mit der physischen Welt steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie. Auf Leibnitzens Gedanken hat Christian Wolff (1679—1754) indem er dieselben besonders mit aristotelischen combinirt, theilweise modificirt, ordnet und mit Demonstrationen versieht, ein umfassendes System der Philosophie gegründet. Die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie hat in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit anderen, besonders mit Locke'schen Philosophemen theils die Schulen beherrscht, theils der populären Aufklärung gedient.

Von den philosophischen Schriften des Leibnitz ist ausser den frühesten Dissertationen (de principio individui, Lipsiae 1663, wieder herausgegeben durch G. E. Guhrauer mit kritischer Einleitung, Berlin 1837; specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, ib. 1664, tractatus de arte combinatoria, cui subnexa est demonstratio existentiae Dei ad math. certitudinem exacta, Lips. 1666, Francof. 1694) nur die Théodicée, Amst. 1710 u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö., deutsch mit Fontenelle's Eloge, Hannover 1720 u. ö., deutsch von Gottsched, 5. Aufl., Hann. u. Leipz. 1763) bei seinen Lebzeiten als ein selbstständiges Werk erschienen; um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die Leibnitz in der seit 1682 durch Otto Mencken herausgegebenen Zeitschrift: Acta eruditorum Lipsiensium seit 1684 und in dem Journal des savans seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war Leibnitzens Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doctrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach Leibnitzens Tode wurden einzelne bis dahin ungedruckte Briefe und Abhandlungen herausgegeben, insbesondere: A Collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion, by Sam. Clarke, London 1717, französisch: Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Mr. Leibnitz, Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amst. 1719, 2. éd. 1740, deutsch mit einer Vorrede von Wolff, hrsg. von Joh. Heinr. Köhler, Franf. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. In der Zeitschrift „L'Europe savante“ wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101 zuerst der Aufsatz veröffentlicht: Principes de la nature et de la grâce, den dann des Maizeaux im zweiten Bande des oben angef. Recueil 1719 und Dutens in der unten zu erwähnenden Sammlung 1768 wieder abdrucken liess. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln L.'s für den Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebener Abriss seines Systems, den zuerst Joh. Heinr. Köhler in einer deutschen Uebersetzung unter dem Titel: des Herrn Gottfried Wilhelm von Leibnitz Lehrsätze über die Monadologie, imgleichen von Gott, seiner Existenz, seinen Eigenschaften, und von der Seele des Menschen, Frankfurt 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus dem Deutschen in's Lat. übersetzt, erschien dieselbe Schrift in den Act. erud. Lips., suppl. t. VII., 1721, dann auch, mit commentirenden Bemerkungen von Mich. Gottl. Hansch, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der Dutens'-schen Sammlung unter dem Titel: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae; das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek

zu Hannover aufbewahrten Handschrift zuerst von Erdmann in seiner Ausgabe der Opera philosophica 1840 veröffentlicht worden. Leibnitii epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—42. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gott. 1745. Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hannovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leips. 1765, deutsch mit Zusätzen und Anmerkungen von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—80. In dieser Raspe'schen Sammlung ist von besonderer Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte umfangreiche Streitschrift gegen Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain; ferner enthält dieselbe: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Bald hernach folgte die Dutens'sche Ausgabe der Leibnitzischen Werke, die aber die von Raspe veröffentlichten Stücke nicht mitaufgenommen hat: Gothofredi Guilielmi Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I.: Opera theologica, II.: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur., Artes, III.: Opera mathematica, IV.: Philos. in genere et opuscula Sinenses attingentia, V.: Opera philologica, VI.: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica). Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichungen sind seitdem erschienen: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (in conciliatorischem Sinne vielleicht schon um 1686 geschrieben), mit franz. Uebersetzung zuerst herausgegeben Par. 1819, lat. u. deutsch, 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. deutsch von Carl Haas, Tübingen 1860. Leibnitz' deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berlin 1838—40, herausgegeben. Eine neue Gesammtausgabe der philosophischen Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedirte aus Manuscripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit der einzelnen Briefe, Abhandlungen und Schriften Notizen beigefügt: Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berolini 1840. Oeuvres de Leibnitz, nouvelle édition, par M. A. Jacques, 2 voll., Paris 1842. Eine vollständige Sammlung aller Leibnitzischen Schriften hat Georg Heinrich Pertz begonnen: erste Folge, Gesch., Bd. I.—IV., Hannover 1843—47; zweite Folge, Philos., Bd. I.: Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover hrsg. von C. L. Grotefend, Hannover 1846; dritte Folge, Math., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I.—VII., Berlin und (von Bd. III. an) Halle 1849—63. A. Foucher de Careil hat die oben (bei der Litteratur über Spinoza) citirte Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz veröffentlicht, und giebt ferner heraus: Oeuvres de Leibniz, publiées par la pr. fois d'après les mscr. originaux, Paris 1859 sqq. (Lettres de L., Bossuet, Pellisson, Molanus et Spinola, Ulrich etc. pour la réunion des protestants et des catholiques; hist. et pol. etc.). Den Briefwechsel zwischen Leibnitz und Christian Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1860, edirt. Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in deutscher Uebersetzung nebst beigefügten Einleitungen Gustav Schilling unter dem Titel: Leibnitz als Denker, Leipz. 1863, abdrucken lassen. Eine neue Ausgabe der Werke veranstaltet auf Grund des handschriftlichen Nachlasses in der K. Bibl. zu Hannover Onno Klopp, 1. Reihe: hist.-polit. und staatswiss. Schriften, Hannover 1864 ff.

Ueber den philosophischen Entwicklungsgang des Leibnitz sind vor Allem seine eigenen Aeusserungen, insbesondere in Briefen an Remond de Montmort u. A., be-

lehrend. Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre handeln namentlich: Jo. Geo. von Eckhart (Leibnitzens Secretär und später sein College in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biographische Notizen erst spät durch von Murr in dem Journal zur Kunstgesch. u. allg. Litt. VII., Nürnberg 1779, veröffentlicht worden sind, aber im Manuscript an Fontenelle mitgetheilt, von diesem benutzt wurden für sein Eloge de Mr. de Leibnitz (gelesen in der Pariser Akademie der Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in der Sammlung der Eloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in der deutschen Ausgabe der Theodicee von 1720, auch von 1735; vgl. Schleiermacher, über Lobreden im Allgemeinen und die Fontenelle'sche auf Leibnitz insbesondere, in Schleiermacher's Werden III., 3, S. 66 ff. Elogium Leibnitii (von Chr. Wolff) in den Act. erud. 1717. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibnitz par M. L. de Neufville (Joucourt) in der Amsterdamer Ausgabe der Theodicée von 1734. Karl Günther Ludovici, ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie, Leipzig 1737. Lamprecht, Leben des Herrn von L., Berlin 1740, italienisch von Joseph Barsotti mit Anmerkungen besonders auf L.'s Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Geschichte des Herrn von L., aus dem Franz. des Ritters von Joucourt, Leipz. 1757. Eloge de L., qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berl. 1769. Lobschrift auf Gottfr. Wilh. Freih. v. L. in der K. deutschen Ges. zu Göttingen vorgel. von Abr. Gotthelf Kästner, Altenburg 1769. Mich. Hissmann, Versuch über das Leben L.'s, Münster 1783. Auch Rehberg im Hannöverschen Magazin 1787, und Eberhard im Pantheon der Deutschen II., 1795, haben Leibnitzens Leben dargestellt. In neuerer Zeit hat Gottschalk Eduard Guhrauer eine ausführliche Biographie geliefert, G. W. Freih. v. L., 2 Bde., Breslau 1842, mit Nachträgen 1846, englisch von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge und Abhandlungen von Boeckh über Leibniz u. d. deutschen Akademien, über L.'s Ansichten von der philologischen Kritik, über L. in s. Verhältniss zur positiven Theol. etc., abg. in Boeckh's kl. Schr., hrsg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II., Leipz. 1859 und Bd. III.), Trendelenburg (in den Abh. der Akad. der Wiss. und in Tr.'s hist. Beitr. zur Philos., Bd. II., Berlin 1855), Onno Klopp (das Verhältniss von L. zu den kirchl. Reunionsversuchen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh., in: Zeitschrift des hist. Vereins für Niedersachsen, Jahrg. 1860, Leibn. als Stifter gelehrter Gesellschaften, Vortrag bei der Philologen-Versammlung zu Hannover, Gött. 1864, L.'s Vorschlag einer franz. Expedition nach Aegypten, Hannover 1864; die darauf bezüglichen Schriften haben Klopp, Hann. 1864, und Foucher de Careil, Oeuvres de L.: Projet d'expédition d'Egypte, présenté par L. à Louis XIV., Paris 1864, edirt). — Auf die Leibnitzische Doctrin gehen ausser den betreffenden Theilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter besonders Erdmann's und Kuno Fischer's Darstellungen hervorzuheben sind, Ludwig Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie, Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844; Nourrisson, la philosophie de L., Paris 1860, ferner manche ältere und neuere Abhandlungen und Schriften, die einzelne Seiten der Leibnitzischen Philosophie betreffen. Georg Bernhard Bilfinger, comm. de harmonia animi et corporis humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, 2. ed. 1735, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Ch. Baumeister, hist. doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucquet, primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, diss. qui a remporté le prix proposé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss. qui a remporté le prix prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant, über den Optimismus, Königsberg 1759, womit jedoch die spätere, vom kritischen Standpunkt aus das Problem behandelnde Schrift über das Misslingen aller philos. Versuche einer Theodicee zu vergleichen

ist. Ancillon, essai sur l'esprit du Leibnitianisme, in den Abh. der ph. Cl. der Akad. der Wiss., Berlin 1816. H. C. W. Sigwart, die L.'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet, Tübingen 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Inaug.-Diss., Berlin 1837. Karl Moritz Kahle, L.'s vinculum substantiale, Berlin 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (zur Feier des 21. Juni 1846 als des zweihundertjährigen Geburtstages L.'s), Lipsiae 1846. R. Zimmermann, L. und Herbart, eine Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849; das Rechtsprincip bei L., Wien 1852. F. B. Kvet, L.'s Logik; L. und Comenius, Prag 1857. Sloman, the claim of L. to invention of the differential calculus, London 1860. Trendelenburg, über L.'s Entwurf einer allgemein. Charakteristik, aus den Abh. der Akad. bes. abg., Berlin 1856; L.'s Tafel der Definitionen, in: Monatsber. der K. Akad. der Wiss., Berl. 1861. A. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la cabbale, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, étude sur la théodicée de L., Paris 1863. Oscar Svahn, akad. Abh. über die Monadenlehre, Lund 1863. Hugo Sommer, de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos., Gottingae 1864.

W. L. G. Frhr. von Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1794—99.

Gottfried Wilhelm Leibnitz (später geadelt) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater Friedrich L., Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der Leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders um die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen und Rechtsphilosophen Christian Thomasius) der bedeutendste. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Plato und Plotin, gering zu achten, fand er doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Leibnitz vertheidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitze des Jacob Thomasius eine Abhandlung de principio individui, worin er sich für die nominalistische Doctrin erklärt. Im Sommer 1663 studirte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel. Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666 seine Ars combinatoria. Die juristische Doctorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht ertheilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doctorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er die Abhandlung de casibus perplexis in jure vertheidigte; er verlangt in derselben im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht. Ohne Neigung zu der akademischen Lehrthätigkeit, die er in Altdorf hätte antreten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchymisten in Berührung. Am einflussreichsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freiherrn Johann Christian von Boineburg, der bis zum Jahr 1664 erster geheimer Rath (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch grossen Einfluss besass. Leibnitz widmete dem Kurfürsten die Schrift: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1668. Bei dem Catalogus desideratorum leitete ihn Baco's Vorgang in der Schrift de augmentis scientiarum. Mit dem Mainzischen Hofrath

Lasser arbeitete er 1668 und 69 an einer Verbesserung des Corpus juris. Von des Nizolius Schrift de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (s. oben § 3, S. 12) besorgte Leibnitz, durch Boineburg veranlasst, eine neue Ausgabe mit Anmerkungen und Abhandlungen (insbesondere einer diss. de stilo philosophico Marii Nizolii), welche Francf. 1670, auch 1674 erschien. Im Sommer 1670 wurde Leibnitz Rath am Ober-Revisionscollegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstenthums. Im März 1672 trat er eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er im Januar 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum October 1676 verweilte, eine Zeitlang als Erzieher von Boineburg's Sohne. In Paris erhielt Leibnitz im Jahr 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im December 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Aufenthalt im Auslande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Cartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huygens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walther von Tschirnhausen, in London der auch mit Spinoza befreundete Secretär der Akademie der Wissenschaften Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah); durch Oldenburgs Vermittlung hat Leibnitz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt; bei der Durchreise durch Holland hat Leibnitz Spinoza besucht, mit dem er schon im October 1671, jedoch nur über eine optische Frage, correspondirt hat. Schon bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahr 1672 legte Leibnitz Ludwig dem XIV. das „Consilium Aegyptiacum", den Rath zur Eroberung Aegyptens vor, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden sollte. Newton hatte bereits seit 1665 und 1666 die Grundzüge der von ihm sogenannten „Arithmetik der Fluxionen" erfunden, veröffentlichte dieselben aber erst in seinem 1687 erschienenen grossen Werke: Principia mathematica philosophiae naturalis. In den Jahren 1675 und 1676 erfand Leibnitz die mit Newton's Fluxionencalcul sachlich übereinkommende, formell aber vollkommenere „Differentialrechnung"; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im November in den „Acta eruditorum" durch den Aufsatz: Nova methodus pro maximis et minimis. Sowohl bei dem Newton'schen, wie bei dem Leibnitzischen Verfahren handelt es sich um die Bestimmung des Grenzwerthes, dem das Verhältniss der Zunahmen zweier veränderlichen Grössen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Function" derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung"), wenn dieser Grenzwerth gegeben ist, um den Rückschluss auf die Art der Abhängigkeit der einen Grösse von der andern. Newton nannte die stetig veränderlichen Grössen fliessende (fluentes) und die Verhältnisse der Veränderungen Fluxionen; Leibnitz nannte die Differenzen je zweier Werthe einer veränderlichen Grösse, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (in's Unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien und den Grenzwerth, dem sich das Verhältniss zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Grösse bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibnitz, dass Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, theilte seinerseits am 27. August desselben Jahres mit, dass er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. October bestimmtere Mittheilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den Fluxionencalcul durch ein Anagramm des Satzes: „data aequatione

quotcunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa"; Leibnitz theilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloss andeutungsweise, sondern ausführlich mit, und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere"). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in den Act. erud. 1684 erwähnte Leibnitz (der über Newtons Methode keine Gewissheit hatte) diese Correspondenz nicht, was Newton kränkte, Newton aber, der auf Leibnitzens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe in einem Scholion zu Buch II., Abschn. VII., Lehrsatz 2 seiner „Principia" (das er jedoch in der dritten Auflage, vom Jahr 1725, nicht wiederabdrucken liess, weil es von Leibnitz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mittheilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen etc., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibnitz geantwortet, er sei auf eine gleiche [das Nämliche leistende] Methode gefallen, und habe diese mitgetheilt, die in der That von der seinigen [Newton'schen] nur unwesentlich abweiche. (Wann und wie Leibnitz dieselbe gefunden habe, lässt Newton hier unbestimmt. Leibnitz glaubte in dem Scholion eine ausdrückliche Anerkennung der Selbstständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton in der zweiten Ausgabe der Principia 1716 abwies.) In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der kgl. Societät der Wissenschaften zu London durch die von ihr niedergesetzte Commission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zu Gunsten Newtons entschieden wurde, in sofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der That Newton die Erfindung früher gemacht, Leibnitz später, unabhängig von Newton dieselbe auf's Neue gemacht hat und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibnitzen zuzuerkennen ist, in sofern jedoch nicht mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maasse gilt, indem Leibnitzens Methode weit vollkommener und durchgebildeter, als die Newton'sche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemässer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwicklung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavallieri's „Methode der Untheilbaren", 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermat's zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis' „Arithmetica infinitorum", von deren Studium Newton ausging, lagen) nicht von Newton, sondern theils von Leibnitz, theils von Jacob und Johann Bernouilli (besonders in Bezug auf transscendente Functionen) gefunden worden ist. In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurtheilt (vgl. u. a. die kurze Zusammenstellung ihrer Ansichten in dem Anhange zu der deutschen Uebersetzung von Brewster's Leben Newton's, Leipzig 1833, S. 333—336); Biot sagt: „die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewunderungswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloss die Fluxionsrechnung so, wie sie in Newtons Werken dargestellt ist, besässen". In Hannover hatte Leibnitz die herzogliche Bibliothek zu verwalten, in der Folge hatte er auch die Oberaufsicht über die Wolfenbüttler Bibliothek zu führen, ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; seit 1678 war er als herzoglicher Hofrath ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen, an deren Spitze der Vicekanzler Ludolph Hugo stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte Leibnitz auf einer in den Jahren 1687—90 unternommenen Reise durch Deutschland und Italien (die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte) Studien zur Geschichte des Braunschweig-Lüneburgischen Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: Codex juris gentium diplomati-

cus nebst beigefügter Mantissa, 1693—1700, Accessiones historicae, 1698, Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes, 1701—11, und arbeitete an der (unvollendet gebliebenen, erst vor Kurzem veröffentlichten) Schrift: Annales Brunsvicenses. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstenthum (1692) betrafen, war auch Leibnitz betheiligt. Den Herzogen Johann Friedrich und Ernst August stand Leibnitz als Rathgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger des Ernst August, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der (bis 1714 lebenden) Gemahlin Ernst August's Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth), der Descartes seine Princ. ph. widmete; ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in Leibnitz ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Theilnahme auf seine philosophisch-theologischen Gedanken ein, auch nachdem sie an den Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg (seit 1701 preussischen König Friedrich I.) vermählt war. Von ihr unterstützt, bewog Leibnitz diesen zu der (im Jahre 1700 erfolgten) Stiftung der Societät der Wissenschaften in Berlin (die später, bei ihrer Umgestaltung unter Friedrich II. 1744, als Akademie der Wissenschaften bezeichnet wurde). Vgl. Christian Bartholmèss, histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—51; Adolf Trendelenburg, Leibn. und die philos. Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert, akad. Vortrag, Berlin 1852. Auch in Dresden und Wien hat Leibnitz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäusserten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich Leibnitz oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, mit einem vorausgeschickten, gegen Bayle's Annahme, dass die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahr 1711 traf Leibnitz zu Torgau mit Peter dem Grossen von Russland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pyrmont und in Herrenhausen; dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrath, und liess sich von ihm Rathschläge über die Beförderung der Wissenschaften und der Civilisation im russischen Reiche ertheilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab Leibnitz die erste Anregung. In Wien lebte Leibnitz vom December 1712 bis zum September 1714. Er wurde am 2. Jan. 1712 zum Reichshofrathe ernannt, schon früher (vor 1692) war er in den Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde ward ihm ertheilt. Während seines Aufenthalts in Wien schrieb Leibnitz 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französischer Sprache den Abriss seines Systems, der erst nach seinem Tode (zuerst deutsch von Köhler unter dem Titel: L.'s Lehrsätze über die Monadologie etc., s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte Leibnitz im September 1714 zurück. Er traf den Kurfürsten Georg Ludwig nicht mehr dort an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. Leibnitz arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicenses. In eben diesen Jahren wurde Leibnitz in einen (brieflich durch Vermittlung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders Leibnitzens Theodicee hochhielt, geführten) Streit mit Clarke, einem Anhänger Newton's und Locke's, über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluss er am 14. November 1716 starb.

Leibnitz hat seine philosophische Doctrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich, im Abriss besonders in der auf Wunsch des Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebenen Darstellung der Monadologie entwickelt. In ihm selbst gestaltete

sich sein System erst allmählich, und zugleich fand er angemessen, sich in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Cartesianismus, zu entfernen.

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmann's Ausgabe der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt Leibnitz über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, dass ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, im Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rathe zu gehen, ob ich die substanziellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück, und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weiter geführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen."

Leibnitz sagt, er verachte völlig nur solches, was auf blosse Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er finde aber selbst an der Lullischen Kunst noch etwas Achtungswerthes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege; die Mehrheit der Secten habe Recht in einem grossen Theile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Teleologen und Mechanisten haben im Positiven ihrer Behauptungen beide Recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Man kann, sagt Leibnitz, sogar einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntniss bemerken. Die Orientalen haben schöne und grosse Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schliessen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden; die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christenthum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, dass sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, dass die Gesammtrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilirten Harmonie gelangen müssen. Doch fügt Leibnitz, veranlasst durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Cabinet der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und dem Cabinet liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne dass wir Anspruch machen, in's Innere zu dringen (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, in Erdmann's Ausg. XXXV., S, 123; ähnlich, obschon in anderer Wendung, lautet Hallers bekanntes, von Goethe persifflirtes Wort: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist").

In der am 30. Mai 1663 vertheidigten „Disputatio metaphysica de principio individui" behauptet Leibnitz die nominalistische Thesis: omne individuum sua tota entitate individuatur, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus (s. oben Grdr. II., 2. Aufl., § 35, S. 229 ff.) nennt. Wäre nicht die entitas tota das Princip der Individuation, so müsste dieses Princip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz bestimmender Theil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Species bestimmender Theil, nämlich die Haecceitas. Dass die Negation das individualisirende Princip sei, könnte, wie Leibnitz mit Recht bemerkt, nur auf Grund

der realistischen Voraussetzung: universale magis esse ens, quam singulare, angenommen werden. (In der That hat der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio, die Ueberzeugung, dass der Substanz, die das Allgemeinste ist, das Sein im vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) Leibnitz aber, überzeugt, dass das Individuum ein ens positivum sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives constituirt werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (negatio non potest producere accidentia individualia). Die Meinung, dass die Existenz das Princip der Individuität sei, kommt entweder mit der Thesis, dass die entitas es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen essentia und existentia nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne Leibnitz die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so dass die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existiren müsste. Endlich prüft Leibnitz die Haecceitas, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe und zu deren Vertheidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die species werde durch die differentia individualis oder haecceitas zum Individuum contrahirt, gleich wie das Genus durch die specifische Differenz zur Species, setzt Leibnitz die nominalistische Doctrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Species, und diese nicht zum Individuum contrahirt, weil Genus und Species nicht ausserhalb des Intellectes seien; es existiren in Wirklichkeit nur Individuen; was existirt, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles. — Unter den Corollarien, welche Leibnitz seiner Dissertation angehängt hat, ist besonders die psychologische Thesis bemerkenswerth, worin er sich zu der altscholastischen, von der katholischen Kirche (am ausdrücklichsten durch das Concil zu Vienne 1311) sanctionirten (von manchen Nominalisten verworfenen) Umbildung der aristotelischen, den νοῦς allein als eine Substanz vom Leibe sondernden Doctrin bekennt, nämlich zu der Lehre, dass die sensitive und auch (welches Letztere Descartes negirte) die vegetative Kraft mit der Denkkraft zugleich der nämlichen Seele zukommen: hominis solum una est anima, quae vegetativam et sensitivam virtualiter includat. Nicht uninteressant ist auch die philologische Thesis, die dem Phalaris zugeschriebenen Briefe seien für untergeschoben zu halten.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der Dissertatio de arte combinatoria, der (von Spizelius so betitelten) Confessio naturae contra atheistas, der Epistola ad Jacobum Thomasium, die nebst der diss. de stilo philosophico Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius de veris principiis et vera ratione philosophandi vorgedruckt ist, erklärt sich Leibnitz für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie: Baco, Hobbes, Gassendi, Cartesius etc., im Gegensatz zu den Scholastikern miteinander übereinkommen, dass in den Körpern nur Grösse, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Cartesianer heissen; er hält dafür, dass die Aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte, als die Cartesianische, dass, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, grösstentheils unerschütterlich feststehe; auch finde derselbe mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die von ihm behauptete Existenz eines leeren Raumes; unter der substanziellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen; was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstract vortrage, könne in einer Weise aufgefasst werden, dass es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibnitz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine

zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst, und seine extrem nominalistische Ansicht, dass das Genus nur eine Zusammenfassung (collectio) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde und nur die Induction als blosse Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrig bleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: de vita beata enthält Cartesianische Sätze (besonders aus Briefen vom Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth, s. Trendelenburg, hist. Beitr. zur Ph. II, 5, 1855). In der Ethik hat Leibnitz dem Descartes eine höhere Autorität, als in der Physik, eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und in wie weit Leibnitz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als Cartesianische (so, wie seine Excerpte aus Plato, Spinoza etc.) zusammengestellt habe.

In den Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die 1684 in den Acta Eruditorum Lipsiensium erschienen, modificirt Leibnitz Cartesianische Begriffe. Die Erkenntniss (cognitio) ist dunkel oder klar (vel obscura vel clara), die klare Erkenntniss ist verworren oder deutlich (vel confusa vel distincta), die deutliche Erkenntniss ist unangemessen oder angemessen (vel inadaequata, vel adaequata), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntniss ist die vollkommenste. Leibnitz definirt: Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam, — unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Confusa est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognitio est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu quum analysis ad finem usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Leibnitz macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen (Cartesianischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädicirt werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädicirt werden. Er meint, es folge nur, dass Gott, falls er möglich sei, existire; denn der Schluss aus der Definition setze voraus, dass die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involvire; die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber constatire die Möglichkeit der Sache; diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämmtlicher Prädicate miteinander, d. h. daraus erkannt, dass bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige (der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, dass derselbe nur Realitäten in sich fasse). (Der kategorische Schluss aus der Definition setzt aber nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des definirten Gegenstandes voraus; die Definition zeigt nur die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte, nicht die der Setzung des Subjectes selbst, führt also an sich zu einem hypothetischen Satze, der nur dann, wenn anderweitig die Wirklichkeit und nicht bloss die Möglichkeit des Subjectes dargethan ist, in einen kategorischen Satz übergeht. Kant hat mit Recht das Cartesianische Argument mit Einschluss der Leibnitzischen Ergänzung desselben bestritten.) Leibnitz warnt vor dem Missbrauch des Cartesianischen Princips: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile;

oft erscheine uns als klar und deutlich, was dunkel und verworren sei; jener Satz reiche nur dann zu, wenn die oben aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit angewandt werden, die Vorstellungen widerspruchslos und die Lehrsätze nach den Regeln der gewöhnlichen (Aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrung und fehlerlose Beweisführung gesichert seien. (Dass das Kriterium der Wahrheit, welches in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss gefunden wird, gar sehr die Gefahr der Selbsttäuschung mit sich führe und der Reduction auf die durch die logischen Normen bedingte Denknothwendigkeit bedürfe, lehrt Leibnitz mit Recht; aber er geht auch hier nicht weit genug, sofern er von der vollen Klarheit, Deutlichkeit und Denkrichtigkeit sofort die volle Uebereinstimmung mit dem Sein erwartet und nicht untersucht, ob und in wie weit die menschliche Erkenntniss Elemente von subjectivem Charakter enthalte, die durch die Klarheit und logische Richtigkeit des bloss auf die Objecte gerichteten Denkens niemals aufgehoben, noch auch von den objectiv gültigen Elementen gesondert, sondern nur durch ein auf die Erkenntniss selbst gerichtetes Denken in ihrem subjectiven Charakter erkannt werden können, was später Kant durch seine Vernunftkritik zu leisten unternahm; ist jene Sonderung vollzogen, dann ist zu untersuchen, ob nunmehr mittelst derselben die Frage, wie die Dinge an sich selbst seien, sich successive einer positiven Lösung, die Kant für unmöglich hielt, zuführen lasse, so dass das Kriterium der Klarheit und Denkrichtigkeit in einem nicht dogmatistischen oder vor der Kritik liegenden, sondern über sie hinausgehenden und sie involvirenden Sinne zu neuer Geltung gelangen würde. Vgl. meine Abh.: der Idealismus, Realismus und Idealrealismus, in der Zeitschr. f. Ph., N. F., Bd. 34, 1859, S. 63 ff. über eben diesen Unterschied, welchen Ulrici in seiner angehängten Entgegnung oder von ihm sogenannten „Berichtigung“ verwischt.)

Leibnitz hält dafür, dass es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf ihrem Gebiete solche besitzt. Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter Plan einer Characteristica universalis (Spécieuse générale) ab, der jedoch ein blosses Project geblieben ist.

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des eilften Jahrhunderts, welche Leibnitz unter dem Titel: „Codex juris gentium diplomaticus“ 1693 zu Hannover erscheinen liess, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressirte Liebe (amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus) gebe, sucht Leibnitz durch die Definition zu lösen: amare sive diligere est felicitate alterius delectari, in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuss festgehalten, andererseits aber die Quelle desselben in dem Glücke des Andern selbst gefunden wird (welche letztere Bestimmung der Spinozistischen Definition fehlt: amor est laetitia concomitante idea causae externae). Die Liebe ist ein Affect, welcher durch die Vernunft geleitet werden muss, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. Leibnitz definirt: Benevolentia est amandi sive diligendi habitus (die durch häufige gleichartige Bethätigung aus der Fähigkeit, *δύναμις*, hervorgegangene Fertigkeit, *ἕξις*, nach der Aristotelischen Terminologie, s. oben Grdr. I, § 50). Caritas est benevolentia universalis. Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens. Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus affectus rectrix. Leibnitz unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (jus strictum) in der ausgleichenden

Gerechtigkeit (justitia commutativa), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) in der austheilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (pietas vel probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit (justitia universalis). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt Leibnitz im Anschluss an Aristoteles (s. oben Grdr. I, § 50), berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (quae ex ipso negotio nascuntur) und betrachtet im Uebrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der Einzelnen in Betracht, um nach dem Maasse derselben den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. Leibnitz versucht auch (und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz) diese drei Stufen: jus strictum, aequitas, pietas, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere bei welcher Deutung freilich mehr Leibnitzens eigener Rechtsbegriff, als der der römischen Juristen maassgebend gewesen ist.

Die Lehre von den Monaden und von der prästabilirten Harmonie hat Leibnitz zuerst Einzelnen mitgetheilt, insbesondere Arnauld brieflich seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datirten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im Journal des Savans und in den Acta eruditorum Lipsiensium. Bereits in einer mathematischen, in den Act. erud. 1686 erschienenen Abhandlung hat Leibnitz den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, dass nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Grösse der Kraft, die nicht durch das Product aus der Masse und Geschwindigkeit, sondern aus der Masse uud dem Quadrate der Geschwindigkeit bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. Leibnitz folgert hieraus, dass die Natur des Körpers nicht in der blossen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie Leibnitz selbst früher mit Gassendi und Anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloss in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involvire. Die Annahme einer blossen Passivität konnte leicht zu Spinoza's theologischer Ansicht führen, dass Gott die einzige Substanz sei. Andererseits aber lag in dem Maasse, wie der Körper nicht als bloss ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältniss zwischen der bloss ausgedehnten und der bloss denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinoza's psychologischer Grundgedanke einer substanziellen Einheit von Leib und Seele nahe. Leibnitz würde den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, dass es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können; er hält aber dafür, dass die Theilbarkeit des Körpers beweise, dass derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; dass es keine kleinsten untheilbaren Körper oder Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; dass die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, untheilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die Leibnitz gleichfalls als untheilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Die untheilbaren, unräumlichen Substanzen nennt Leibnitz Monaden. Er sagt: „Spinoza

würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe" (Lettre II. à Mr. Bourguet, in Erdmann's Ausg. S. 720).

In der Abhandlung: Système nouveau de la nature (Journal des Savans 1695, in Erdmann's Ausg. der philos. Schriften XXXVI, S. 124) sagt Leibnitz, er habe nach mancherlei Meditationen sich schliesslich überzeugt, dass es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles in's Unendliche hin nur ein Conglomerat von Theilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam metaphysische Punkte sein können; diese wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definiren mittelst des Begriffs der Kraft. Die active Kraft (vis activa) ist (wie Leibnitz in der Abh. de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, in Act. Erud. 1694 sagt) ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die blosse Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von aussen, die active Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äussern. In den (um 1714 verfassten) Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, in Erdmann's Ausg. S. 714, definirt Leibnitz: La substance est un être capable d'action. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche Leibnitz als materia prima (im Unterschied von der dem Aggregat oder der Masse als der materia secunda) bezeichnet; nur Gott ist actus purus, frei von jeder Potentialität. Müssen wir die Substanzen mittelst des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt Leibnitz in dem Syst. nouv., „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit"; man muss die Substanzen auffassen „à l'imitation de la notion que nous avons des âmes". Jede Substanz hat Perceptionen und Tendenzen zu neuen Perceptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum, Brief an Arnauld 1690, in Erdmann's Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher, als die andere, und eine jede mit grösserer Klarheit in Bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in Bezug auf die übrigen. Wer Eine Monade vollständig erkennte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (miroir) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäss repräsentirt jede Monade das Universum gemäss ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte (selon son point de vue). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadencomplexe von einander verschieden; es giebt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objecte; was qualitativ ununterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (principium identitatis indiscernibilium, Monad. 9 u. ö.). Darin, dass jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, besteht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an begründete Harmonie (harmonia praestabilita).

Obwohl durch die Monadenlehre die Ungleichartigkeit aufgehoben wird, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und eine continuirliche Stufenordnung percipirender Substanzen an die Stelle tritt (welche Doctrin zwischen dem Cartesianischen Dualismus und dem Spinozistischen Monismus die Mitte hält), so nimmt Leibnitz doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen denselben an; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modificirend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungslauf. Es ist nicht möglich, sagt Leibnitz (Syst. nouv. 14), dass die Seele oder irgend eine andere wahre Substanz etwas von aussen empfange, es sei denn

durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer andern Stelle (Monad. 7), haben keine Fenster, durch die irgend welche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es giebt keinen influxus physicus zwischen irgend welchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Die Seele kann ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur auf einander wirkenden und von einander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Grösse der Kraft, sondern auch dieselbe Quantität aller Bewegungsrichtungen unverändert erhält; die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtung der Bewegungen modificirend einwirken. Descartes liess noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Theil seiner Schüler erkannte, dass derselbe unmöglich sei, und bildete die Doctrin des Occasionalismus aus, die besonders durch Malebranche in Aufnahme gekommen ist; aber diese Doctrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets auf's Neue in den Naturlauf eingreifen lässt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, dass, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwicklung (der oben erwähnten lex continuationis seriei suarum operationum) mit voller Selbstständigkeit (spontaneité) folgt, sie zugleich mit allen andern in jedem Augenblick in genauer Uebereinstimmung (conformité) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassociation gemäss in demselben Augenblick eine schmerzhafte Empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird etc. und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäss in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren auftaucht u. dergl. mehr). Das Verhältniss dieser Annahme der prästabilirten Harmonie zu den beiden anderen möglichen Erklärungen der Correspondenz zwischen Seele und Leib erläutert Leibnitz (in dem Second Eclaircissement und Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances, in Erdmann's Ausg. S. 133 f.) durch folgendes Gleichniss. Dass zwei Uhren mit einander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluss zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilirten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgend einen Mechanismus mit einander in Verbindung gebracht, so dass der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmenden Einfluss übt, oder es wird Jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, dass man auf ihren andauernd gleichmässigen Gang ohne rectificirendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. Da Leibnitz zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluss für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli", weil er diese Weise, die Uebereinstimmung zu sichern, für naturgemässer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rectification nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substanzielle Centrum des Leibes genannt werden, oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die andern ihr angepasst sind und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen ausmacht (Syst. nouv. 17, in Erdmann's Ausg. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe umkleidet, den sie niemals in allen seinen Theilen verliert. (Fischers Reduction des Unterschieds von Seele und Leib auf den der Activität und Passivität Einer Monade ist nur die Erhebung eines Missverständnisses zum „esoterischen" Sinn der Doctrin.)

Es existirt nichts anderes, als **Monaden** und **Erscheinungen**, welche Vorstellungen der Monaden sind. Alle Ausdehnung gehört nur der Erscheinung an; nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung erscheint die continuirlich ausgedehnte Materie. Diese Materie ist nur ein „phaenomenon bene fundatum", „un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison". Der **Raum** ist die Ordnung der möglichen coexistirenden Erscheinungen, die **Zeit** ist die Ordnung der Successionen (in Erdmann's Ausg. S. 189, 745 f., 752 u. ö.). Was in der Ausdehnung Reales ist, besteht nur in dem **Grunde** der Ordnung und geregelten Folge der Erscheinungen, welcher Grund nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann.

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine unio realis und bildet eine **zusammengesetzte Substanz**, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale" mit einander zu einem Ganzen verknüpft sind. Aus der monadischen und geistigen Natur der Seele folgert Leibnitz ihre Unzerstörbarkeit und **Unsterblichkeit**. Syst. nouv., in Erdmann's Ausg. S. 128: „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures". Aus der Unmöglichkeit, die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluss zu erklären, folgert er die Nothwendigkeit der Annahme der **Existenz Gottes** als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen: „car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune" (Syst. nouv. 1695, in Erdmann's Ausg. S. 128). Wahrscheinlich hat Leibnitz im Jahr 1673, als er in einem Briefe an den Herzog Johann Heinrich von Braunschweig schrieb: ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus, Gott nicht als den Begründer der Harmonie, sondern als die Harmonie selbst gedacht; in seiner späteren Zeit aber lehrt er schwankungslos, Gott, die primitive Substanz, habe jede Monade so eingerichtet, dass sie stets von ihrem Standpunkte aus das Weltall spiegele, und er habe hierdurch die Harmonie bewirkt. Gott ist, sagt Leibnitz (Monad. 47, in Erdmann's Ausg. S. 708) die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Epist. ad Bierlingium, in Erdmann's Ausg. S. 678), deren Productionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die (wie Leibnitz allerdings nicht ohne einige Beeinträchtigung seiner Voraussetzung der Untheilbarkeit der Monaden lehrt) aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen (die doch dynamische Theilungen sind) entstehen (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée). Gott hat eine adäquate Kenntniss von allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam ein allgegenwärtiges Centrum; alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm. Diejenigen Monaden, welche Geister sind, haben vor den übrigen die Gotteserkenntniss voraus, und haben einigen Antheil an Gottes schaffender Kraft. Gott beherrscht die Natur als Architect, die Geister als Monarch; zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade besteht eine vorausbestimmte Harmonie (Principes de la nature et de la grâce 15, in Erdmann's Ausg. S. 717).

Auf dem Princip der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade beruht Leibnitzens **Theodicaea** (Théodicée) oder Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt. Die Welt muss als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich, als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit dieselbe erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Das Uebel in der Welt ist mit Nothwendigkeit durch

die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so musste sie aus endlichen Wesen bestehen; hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Uebel nennen kann. Das physische Uebel oder der Schmerz ist heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Das moralische Uebel oder das Böse konnte Gott nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemtion von der Gesetzmässigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz, gehört zum Wesen des Geistes. Der Naturlauf ist so von Gott geordnet, dass er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern seiner Bemerkungen gegen Locke's Essay concerning human understanding (welche Schrift er jedoch als „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps" anerkennt in seinen Nouveaux essais sur l'entendement humain) bezeichnet Leibnitz selbst (in einem Briefe an Bierling) in folgender Weise: „Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induction gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, dass die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, dass die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses alles ergreift. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus." (Da jedoch Locke ausser der Sensation auch die Reflexion als das Bewusstsein des Geistes von seinem eigenen Thun angenommen hat, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint. Wenn der Geist den Begriff des Seienden, der Substanz darum zu gewinnen vermag, weil er selbst ein Seiendes, eine Substanz ist, so ist ihm nicht dieser Begriff als solcher, sondern das, woraus dieser Begriff sich bilden lässt, angeboren; ist er der Wahrheit und Güte fähig und vermag durch Reflexion auf die von ihm gewonnene Wahrheit und Güte eben diese Begriffe zu bilden, so erlangt er dieselben nicht ohne die „réflection", und die Leibnitzische Theorie läuft darauf hinaus, dass die Möglichkeit derjenigen Reflexion, die zu jenen Begriffen führt, durch eine der Seele innewohnende Activität bedingt ist, die den Vergleich derselben mit einer bloss passiven tabula rasa unpassend macht; doch hinkt auch der Leibnitzische Vergleich der (durchweg lebendigen) Seele mit einem von Adern durchzogenen Marmor. Zur Erkenntniss der Nothwendigkeit führt nicht die vereinzelte Erfahrung, wohl aber die Combination von Erfahrungen nach logischen Normen.) Ueber das Einzelne vergl. insbesondere die schon oben (§ 10, S. 78) citirte Abhandlung von G. Hartenstein, Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibnitz's Kritik derselben, des IV. Bandes der Abh. der philologisch-historischen Classe der K. Sächs. Gesellschaft der Wiss. No. II., Leipzig 1861.

Als Principien des Schliessens bezeichnet Leibnitz den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Monadol. 31, 32 (in Erdmanns Ausgabe S. 707): Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce

qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. Die nothwendigen Wahrheiten führt Leibnitz auf den Satz des Widerspruchs zurück, die zufälligen oder factischen auf den Satz des Grundes; die ersteren, wozu Leibnitz insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analysis der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. (Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urtheile a priori bezeichnet. Manche Leibnitzianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht.)

Auf die Religion und auf die allgemeine Bildung im achtzehnten Jahrhundert hat Leibnitz zumeist durch seinen Versuch eines Nachweises der Conformität von Vernunft und Glauben (in der Théodicée) gewirkt, den er zunächst im Gegensatz gegen Bayle's extreme Durchführung des altprotestantischen Princips des Widerstreits aufstellte, und der bei der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Vernunfterkenntniss auf den Gebieten der Natur und Geschichte als ein dringendes Zeitbedürfniss erschien. In dem Maasse, wie sein Princip Eingang fand, wurde einerseits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus gemildert, andererseits aber die Bedeutung der Offenbarungslehren überhaupt (obschon Leibnitz an denselben festhielt und insbesondere socinianische Einwürfe gegen die orthodoxe Trinitätslehre bekämpfte zu Gunsten der durch die blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten abgeschwächt, in welcher Richtung die sogenannte Aufklärung weit über Leibnitzens Absicht hinausging. Die Leibnitzisch-Wolff'sche Philosophie bahnte den theologischen Rationalismus an, der später durch den Kantianismus zu einer volleren und consequenteren Ausbildung gelangte.

Ging in philosophischem Betracht Leibnitzens Streben vorzüglich auf die Vereinigung der theologischen und kosmologischen Auffassung, der Ableitung aus Gott und der Erklärung durch Naturgesetze, so ist doch eine wirkliche Harmonie beider Elemente nicht erreicht worden. Die prästabilirte Harmonie lässt nur anscheinend eine naturgesetzliche Auffassung zu, indem jede Monade von ihrem Standorte aus das All spiegeln soll; eine wirkliche Naturgesetzlichkeit müsste den Causalnexus involviren. Wie Gott die Monaden zu bestimmen vermöge, bleibt unklar. Die Verschiedenheit der Standorte der Monaden muss entweder von eben solcher Art sein, wie die der Lage von Punkten in dem Raume der sinnlichen Anschauung oder nicht. Ist sie es nicht, so bleibt die Natur derselben völlig unbestimmt; die Durchführung der Monadenlehre, welche fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt, wird durch den allgemeinen Satz, dass alle derartigen Verhältnisse bei den Monaden nicht statthaben, nicht nur durchaus unanschaulich, sondern verliert auch jede Klarheit für das Denken; die Leibnitzsche Lehre vom Raum bleibt hiernach nicht wesentlich von der Kantischen Doctrin, wonach derselbe eine blosse subjective Anschauungsform ist, unterschieden, zieht dann aber consequentermaassen, wie Kant gezeigt hat, auch die Denkformen in den blossen Subjectivismus mit hinein, und unterliegt andererseits den nämlichen Bedenken, welche diesen Kantischen Subjectivismus als unhaltbar erweisen und insbesondere Herbart zur Ausbildung eines neuen „Realismus" bestimmt haben. Sind aber die Monadenorte räumlicher Art (zu welcher Annahme insbesondere die mathematische Bestimmtheit der mechanischen Gesetze nöthigt, welche Gesetze unleugbar über das Subject auf die transscendentalen Objecte, die seine sinnlichen Anschauungen bedingen, hinausweisen),

so muss (mit Herbart) ein intelligibler Raum von dem phänomenalen unterschieden, aber derselbe dem letztern gleichartig gedacht werden, was jedoch Leibnitz nicht will, der ausdrücklich alle räumlichen Beziehungen auf Phänomene einschränkt und die Uebertragung derselben auf die Monaden abweist; durch diese Uebertragung würde mindestens die theologische Seite der Leibnitzischen Doctrin, die Allgegenwart Gottes, sein Nichtgebundensein an einen bestimmten Punkt, seine gleich nahe Beziehung zu allen endlichen Monaden gefährdet werden. Die punktuelle Einfachheit der Monade verträgt sich nicht mit der zum Behuf der Ausschliessung äusserer Einwirkungen angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perceptionen; schon Bayle hat hierauf aufmerksam gemacht; wird die Einfachheit aufgegeben, so ist zunächst der Spinozismus hergestellt; Herbart hat, um die punktuelle Einfachheit zu retten (deren Möglichkeit übrigens auch an sich selbst zweifelhaft ist, da der Punkt nur als Grenze existirt und nur in der Abstraction verselbstständigt wird), die Consequenz der Einfachheit der Qualität gezogen, wodurch aber nicht nur die prästabilirte Harmonie aufgehoben, sondern auch jede Durchführung einer theoretischen Gotteslehre unmöglich wird. Der Kantianismus, Spinozismus und Herbartianismus liegen unentwickelt in der Leibnitzischen Doctrin mit einander vereint; zu einer wirklichen Versöhnung der widerstreitenden Elemente ist Leibnitz nicht gelangt.

Die nächste Aufgabe war jedoch nicht die Auflösung, sondern die Systematisirung der Leibnitzischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit entschiedenem Talent, unermüdlichem Fleiss und bedeutendem Erfolg Christian Wolff unterzogen, so dass fast alle Anhänger Leibnitzens in Deutschland auch unter seinem Einfluss gestanden haben und die Schule als die Leibnitz - Wolff'sche bezeichnet zu werden pflegt. Doch gingen neben der Leibnitzischen Doctrin, welche das Haltbare der Cartesianischen und der Aristotelischen Philosophie grösstentheils in sich aufgenommen hatte, auch andere Gedankenrichtungen nebenher, insbesondere die Locke'sche; auch behaupteten einige andere mit Leibnitz gleichzeitige Denker, wie der Rechtslehrer Pufendorf, der Logiker Tschirnhausen etc. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität.

Ein deutscher Vorgänger Leibnitzens in dem Bestreben nach einer Reform der Philosophie war Joachim Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Plato) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophiren hervorhob. Er ist der Verfasser der Logica Hamburgensis, Hamb. 1638 u. 1681. Ueber ihn handelt G. E. Guhrauer, J. J. und sein Zeitalter, nebst Göthe's Fragm. über Jungius, Stuttg. u. Tüb. 1850.

Die skeptische Ansicht von menschlichem Wissen, welche einst Agrippa von Nettesheim in seiner Schrift de incertitudine et vanitate scientiarum, Colon. 1527, geäussert hatte und im siebenzehnten Jahrhundert in England Joseph Glanvill (scepsis scientifica, Lond. 1665, de incrementis scientiarum, Lond. 1670), in Frankreich Le Vayer u. A. vertraten, äusserte Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679) in seiner Schrift de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Ascese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien. Ueber ihn handelt K. S. Barach, H. H., Wien 1864.

Die Mystik erneuerte Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—77) in poëtischer Form.

Walther von Tschirnhausen (1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, der sich besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza gebildet hat und mit Leibnitz früh in persönliche Beziehung trat, be-

handelte die Logik als Erfindungskunst in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö.

Samuel von Pufendorf (1632—94) hat sich durch seine unter dem Namen Severinus a Monzambano veröffentlichte Schrift de statu reip. Germanicae 1667 u. ö., um das deutsche Staatsrecht, durch die Schriften: de jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 u. ö., de officio hominis et civis, Lond. 1673 u. ö., um das Naturrecht und die Ethik verdient gemacht. Von Grotius nimmt Pufendorf das Princip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses an, und vereinigt beide durch den Satz, dass die Geselligkeit im Interesse eines jeden Einzelnen liege. In der systematischen Anordnung der Naturrechtslehre liegt die Hauptbedeutung der Pufendorf'schen Darstellung.

Im Wesentlichen fusst auf Pufendorf Christian Thomasius (1655—1728) in seinen Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688; 7. ed. 1730; selbstständiger verfährt er in den Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö., worin er das justum, decorum und honestum als drei Stufen des der Weisheit gemässen Verhaltens bezeichnet, indem er für das justum das Princip aufstellt: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, für das decorum: quod vis ut alii tibi faciant, tu et ipsis facias, für das honestum: quod vis ut alii sibi faciant, tu et ipsis facias. Die Rechtspflichten sind erzwingbar. Vgl. Luden, Chr. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1805.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Geschichtsphilosophie hat sich unter Leibnitzens jüngeren Zeitgenossen der Neapolitaner Giovanni Battista Vico (1669 bis 1744) ausgezeichnet. Er schrieb: de antiquissima Italorum sapientia, Neap. 1710; de uno universi juris principio et fine uno, Neap. 1720; liber alter, qui est de constantia jurisprudentis, ib. 1721; Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Neapel 1725, 1730, 1744 u. ö., deutsch von W. E. Weber, Leipz. 1822. Eine Gesammtausgabe seiner Werke ist Neapel 1835 erschienen. Neuerdings sind Scritti inediti durch G. del Giudice, Napoli 1862, veröffentlicht worden.

Christian Wolff, geb. 1679 zu Breslau, 1707—23 Professor in Halle, von dort vertrieben Professor in Marburg, 1740 durch Friedrich II. nach Halle zurückgerufen, gest. daselbst 1752, hat sich durch Systematisirung der Philosophie ein sehr beträchtliches Verdienst um die wissenschaftliche Form und um die gründliche didaktische Behandlung derselben erworben, obschon dasselbe durch die zu weit gehende, pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite der Darstellung verringert wird. Die Leibnitzischen Gedanken hat er sich angeeignet und nach Leibnitzens eigenem Vorgange mit der bis dahin in den Schulen herrschenden Aristotelischen Doctrin zu vereinigen gesucht, zum Theil durch neue Argumente gestützt, theilweise jedoch auch modificirt und durch Beseitigung gewagterer Annahmen der gewöhnlichen Weltauffassung näher gebracht; er will insbesondere denjenigen Monaden, welche nicht Seelen sind, nicht Vorstellungen beilegen, ferner die prästabilirte Harmonie nur als eine zulässige Hypothese gelten lassen und die Möglichkeit der natürlichen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht ausschliessen. An dem Leibnitzischen Optimismus und Determinismus hält er fest. Den Satz des zureichenden Grundes sucht er auf den Satz des Widerspruchs zurückzuführen, welchen allein er (im Anschluss an Aristoteles und an die frühere Ansicht Leibnitzens selbst) als ein schlechthin fundamentales Princip der

Demonstration gelten lässt. Die Metaphysik theilt er in die Ontologie, rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie ein; die Ontologie handelt von dem Seienden überhaupt, die rationale Psychologie von der Seele als einfacher, unausgedehnter Substanz, die Kosmologie von dem Weltganzen, die rationale Theologie von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes. Wolff's Moralprincip ist der Begriff der Vollkommenheit. Unsere eigene und auch fremde Vollkommenheit zu befördern, ist das Gesetz unserer vernünftigen Natur. Wolff's deutsche und (grösstentheils spätere und ausführlichere) lateinische Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie (mit Ausnahme der Aesthetik, die erst von Wolff's Schüler Baumgarten ausgebildet wurde). Ueber sein Leben handeln Joh. Chr. Gottsched, histor. Lobschrift auf Christian Freiherrn von Wolff, Halle 1755, und Andere, eine Selbstbiographie W.'s hat Wuttke, Leipz. 1841, herausgegeben. Ueber W.'s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller in: Preuss. Jahrb. X, 1862, S. 47 ff., wiederabg. in Zellers Vortr. und Abh. geschichtlichen Inhalts, Leipz. 1865, S. 108—139.

Johann Joachim Lange (1670 — 1744), der Wolff's Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte in den Schriften: Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum, Hal. 1723, Modesta disquisitio novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 etc. den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der Wolff'schen Doctrin darzuthun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoss.

Andreas Rüdiger (1573 — 1731), ein Schüler des Christian Thomasius, ein Eklektiker, bekämpfte die Leibnitzische Doctrin von der prästabilirten Harmonie zwischen Leib und Seele und hielt an der Lehre von dem physischen Einfluss fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Andr. Rüdigeri disp. de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione, Lips. 1704; de sensu veri et falsi, Hal. 1709, Lips. 1722; Philos. synthetica, Hal. 1707 u. ö.; Physica divina, recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. ad M. 1716; Philos. pragmatica, Lips. 1723; Wolfens Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung, Leipz. 1727.

Rüdigers (mittelbarer) Schüler war Christian August Crusius (1712—1775), der einflussreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders den Optimismus und Determinismus bekämpfte und die Ethik auf den Willen Gottes als des Gesetzgebers basirte. Anweisung vernünftig zu leben, Leipz. 1744; Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss, Leipz. 1747, etc. In manchem Betracht kommt mit ihm der Eklektiker Daries (1714—1772) überein. Elemen. metaph., Jen. 1743—44; philos. Nebenstunden, Jen. 1749—52; Via ad veritatem, Jen. 1755; erste Gründe der philos. Sittenlehre, Jen. 1755.

Zu den Gegnern der Leibnitzisch-Wolff'schen Doctrin gehört auch der Eklektiker Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), der eine Logik, frz. Amst. 1712, lat. Genf 1724, eine Lehre vom Schönen, Amst. 1712, 2. Aufl. 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724 und andere Schriften verfasst hat.

Zu den frühen, nicht unter Wolff's Miteinfluss stehenden Anhängern Leibnitzens gehört Michael Gottlieb Hansch (1683—1752), der Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Hal. 1720 und einer Ars inveniendi, 1727. Weitaus die meisten Anhänger der Leibnitzischen Doctrin aber sind zugleich Wolffianer, bis in der spätern Zeit, als Wolff's Ansehen bereits zu sinken begann, Manche wiederum mehr unmittelbar auf Leibnitz selbst zurückgingen. Vgl. über die frühere Zeit die oben (S. 92) angeführte Schrift von C. G. Ludovici, ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie, 2. Aufl., Leipz. 1737, ferner dessen Samm-

lung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolff'schen Philosophie, Leipz. 1737, neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, Leipz. 1738, und über die Zeit bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts ausser W. L. G. v. Eberstein's oben (S. 93) angef. Gesch. der Log. u. Metaph. seit Leibnitz, Halle 1794—99, noch die unten wiederum zu erwähnenden, besonders auf den Kampf zwischen dem Leibnitzianismus und Kantianismus bezüglichen Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht? Berlin 1796. Ausser den Darstellungen in Werken, die eigens auf die Geschichte der Philosophie gehen, sind hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Bildung manche Darstellungen der deutschen Nationallitteratur und daneben besonders Schlossers Gesch. des 18. Jahrhunderts und Frank's Gesch. der protest. Theologie, 2. Theil, Leipz. 1865 zu vergleichen.

Zu den bedeutenderen Wolffianern gehören: Georg Bernhard Bülffinger (oder Bilfinger, 1693—1750) der eine Disput. de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica, Tub. 1722, eine Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcf. et Lips. 1723, 2. ed. 1735, Commentationes philos. de origine et permissione mali, praecipue moralis, ib. 1724 etc. verfasste, Ludw. Phil. Thümming (1697—1728), der Institutiones philosophiae Wolfianae, Frcf. et Lips. 1725—26 etc. verfasste, der Probst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741), der seinen Betrachtungen über die in der Augsburgischen Confession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer, Dan. Nettelbladt und Andere, der Litteraturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766), der u. a. auch eine Schrift: erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Leipz. 1734, 2. Aufl. 1735—36, verfasst hat (vgl. über ihn Danzel, Gottsched und seine Zeit, Leipz. 1848), der Mathematiker Martin Knutzen (gest. 1751), der von der immateriellen Natur der Seele, Frankf. 1744, Syst. causarum efficientium, Lips. 1745 schrieb und einer der Lehrer Kant's war, Fr. Chr. Baumeister (1707—1785), der Lehrbücher verfasste, auch eine Historia doctrinae de mundo optimo, Gorl. 1741, schrieb, Alex. Gottlieb Baumgarten (1714—1762), der u. a. eine Schrift: Aesthetica, Francof. ad Viadr. 1750—58, verfasste, worin er diesen von ihm zuerst so benannten Zweig der Philosophie auf Grund der Definition der Schönheit als der sinnlich angeschauten Vollkommenheit systematisch durchführte, sein Schüler Georg Friedr. Meier (gest. 1777 zu Halle), der Anfangsgründe der schönen Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754, ferner ein Lehrbuch der Logik, Halle 1752 (welches u. A. auch Kant seinen Vorlesungen über die Logik zu Grunde legte), eine Metaphysik, Halle 1756, eine philos. Sittenlehre, Halle 1753—61, und viele andere Schriften verfasste.

Im Wesentlichen standen in der gleichen Denkweise auch Herm. Sam. Reimarus (1694—1765), der eine Vernunftlehre, Hamburg und Kiel 1756, 5. Aufl. 1790, Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, 1762, 4. Aufl. 1798, eine Schrift über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, 6. Aufl. 1791 veröffentlicht, auch die später durch Lessing herausgegebenen Wolfenbüttelschen Fragmente (gegen das Positive in der christlichen Religion) verfasst hat; Gottfried Ploucquet (1716—1790), der u. a. die Schrift: Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, Frcf. et Lips. 1753, ed II. 1764, verfasst hat (vgl. Aug. Friedr. Böck, Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Pl. betreffen, Frankf. und Leipz. 1766), Joh. Heinrich Lambert

(1728—1777), dessen neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein, Leipz. 1764, Architektonik, Riga 1771, ebenso wie die kosmologischen Briefe, Augsburg 1761, vieles Originelle enthalten.

Unter den zum Theil sehr achtbaren Denkern, welche mehr eklektisch verfuhren, als sich an ein einzelnes System banden, stehen der Leibnitzisch-Wolffischen Richtung nahe: Moses Mendelssohn, Eberhard, Platner und Andere. Moses Mendelssohn (geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, gest. 4. Januar 1786) hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der specifisch religiösen Handlungen vielleicht allzugrosse Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judenthum, vindicirte dagegen dem Denken volle Freiheit, und unternahm die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen; er verfasste: Briefe über die Empfindungen, Berlin 1755; Abh. über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, Berlin 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (eine Modernisirung des platonischen Phädon), Berlin 1767 u. ö.; Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum, Berlin 1783; Morgenstunden oder über das Dasein Gottes, Berlin 1785 u. ö.; Mos. Mend. an die Freunde Lessings, Berlin 1786 (gegen F. H. Jacobi's Schrift: über die Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen) u. a.; seine sämmtlichen Werke hat sein Enkel Georg Benjamin M. in 7 Bänden, Leipz. 1843—45, herausgegeben; über seine philosophischen und religiösen Grundsätze handelt Kayserling, Leipz. 1856. Joh. Aug. Eberhard, (1738—1809; vgl. über ihn F. Nicolai, Gedächtnissschrift auf J. A. E., Berlin 1810) versuchte den Leibnitzianismus gegen den Kantianismus zu vertheidigen; er war der Herausgeber der Zeitschriften: Philosophisches Magazin, Halle 1788—92, und: Philos. Archiv, 1792—95; unter seinen Schriften sind hervorzuheben: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776—86, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790, Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803 ff., 2. Aufl. 1807 ff., Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik, Halle 1785, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maass). Ernst Platner's (1714—1818) Schrift: Philosophische Aphorismen, Leipz. 1776—82, 2. umgearb. Aufl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doctrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Werth. Christoph Meiners (1747—1810) hat ausser Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie (s. o. Theil I, § 7) besonders Untersuchungen über die Denk- und Willenskräfte, Gött. 1806, verfasst. Als populärer Moralist verdient hier der Dichter Christian Fürchtegott Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämmtl. Schriften sind Leipz. 1769—70 herausgegeben worden, seine moralischen Vorlesungen haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentlicht, Leipz. 1770. Die (durch Friedrich den Grossen begünstigte) Locke'sche Doctrin, wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Theil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garve's, Sulzers und Anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742—1798) hat die Ethik und die Politik des Aristoteles übersetzt und erläutert, einen kritischen Ueberblick über die Geschichte der Moral mit besonders eingehender Prüfung der Kantischen Lehre hinzugefügt (Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten, Breslau 1798), Cicero's Schrift von den Pflichten übersetzt und erklärt, Breslau 1783, 6. Aufl. ebend. 1819, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, Berl. 1792—1802, 2. Aufl. 1821 und andere Schriften und Ab-

handlungen verfasst, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen. Als Psychologen sind Joh. Christ. Lossius, der in seiner Schrift: Physische Ursachen des Wahren, Gotha 1775, die Beziehung der psychischen Processe zu den Bewegungen der Hirnfibern zu erforschen strebte, und sein Gegner Joh. Nic. Tetens (1736—1805), der Verfasser der Philos. Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwickelung, Leipzig 1776 — 77, von Bedeutung. Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Georg Heinrich Feder (1740—1811), dessen Lehrbücher (Grundriss der philos. Wiss., Coburg 1767, Institutiones log. et metaph. Frcf. 1777 etc.) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Leipz. 1825, herausgegeben. Dietrich Tiedemann (1748—1803), der Locke'sche Elemente mit der Leibnitzischen Doctrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnisslehre (Untersuchungen über den Menschen, Leipz. 1777 — 98; Theätet oder über das menschl. Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik, Frankf. a. M. 1794; idealistische Briefe, Marburg 1798; Handbuch der Psychologie hrsg. von Wachler, Leipz. 1804) von Bedeutung. Hauptsächlich durch seine Allgemeine Theorie der schönen Künste, Leipz. 1771—74, auch 1792—94 (nebst Zusätzen von Blankenburg, 1796—98, und Nachträgen von Dyk und Schütz, Leipz. 1792 — 1808) hat Johann Georg Sulzer (1720—1779) sich verdient gemacht. Gotthilf Samuel Steinbart (1738 — 1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und andere populäre Schriften. Johann Jacob Engel hat sich besonders durch seine Schrift: der Philosoph für die Welt, Leipz. 1775—1777, 2. Aufl. 1801—2 hervorgethan. Karl Philipp Moritz (1757—93) gab ein Magazin zur Erfahrungsseelenlehre, 1785—93, heraus, lieferte eine Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785—90, verfasste eine Abhandlung über die bildende Nachahmung des Schönen, Braunschweig 1788 und andere psychologische und ästhetische Schriften. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg hat seine Betrachtungen über das Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedanken von der Bestimmung des moralischen Werths, ebend. 1787 und andere philosophische Schriften verfasst. Unter Rousseau's Einfluss standen die Pädagogen Joh. Bernh. Basedow (1723—90), Joachim Heinr. Campe (1746—1818) und Andere. Mehr der Litteraturgeschichte als der Philosophie gehört Eschenburg's (1743—1820) Entwurf einer Theorie und Litteratur der schönen Wissenschaften, Berlin 1783, 5. Aufl. 1836, Handbuch der class. Litteratur, 8. Aufl., Berlin 1837, an. Lessings (1729—81) fruchtreiche Gedanken zur Aesthetik und Philosophie der Geschichte (besonders in der Hamburger Dramaturgie und in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts) enthalten Keime, deren Entwickelung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie in der folgenden Periode gehört. Die Frage nach dem Vorzug der Forschungsthätigkeit oder des durch göttliche Gabe gesicherten Besitzes der Wahrheit hat Lessing im entgegengesetzten Sinne, wie Augustin (s. Grdr. II, § 16, 2. Aufl. S. 85 f.), zu Gunsten der Forschung entschieden. Lessing's philosophische Anschauungen sind zumeist aus der Leibnitzischen Doctrin erwachsen. Der „Spinozismus" (zu dem er sich gegen Jacobi bekannte) ist nach Lessing's Erklärung auf Jacobi's Frage, ob Mendelssohn darum wisse, wohl insbesondere, obschon nicht ausschliesslich, auf die (in § 73 der „Erziehung des Menschengeschlechts" enthaltene) speculative Umdeutung der Dreieinigkeitslehre zu beziehen, welche durch Stellen im fünften Buche der Ethik (s. oben § 9, S. 77) nahe gelegt wurde. Vgl. ausser den oben § 9, S. 59 citirten Schriften insbesondere noch die Schriften über Lessing's Leben und Werke von Danzel und Guhrauer, Leipz. 1850—54, und Ad. Stahr, Berlin 1859, ferner Monographien, wie die Inaugural-Abh. von Eberhard Zirngiebl, der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus, München 1861.

§ 12. Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat und Begründung einer neuen theoretischen und praktischen Weltansicht auf naturalistische Principien. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch den Skepticismus des Bayle angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newton's Naturlehre und Locke's Erkenntnisslehre fusst, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und grossentheils auch ausserhalb Frankreichs. Schon vor ihm hat Maupertuis die Newton'sche Kosmologie gegen die Cartesianische siegreich vertreten und vornehmlich Montesquieu für die Ideen des Liberalismus die Ueberzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Cultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemässe Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmässig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveräusserlichen Menschenrechte zugestehen könne. Um die Aesthetik hat Batteux, der in der Nachahmung der schönen Natur das Wesen der Kunst fand, sich verdient gemacht. Den Sensualismus hat im Anschluss an Locke, aber über diesen hinausgehend, Condillac ausgebildet, der auch die innere Wahrnehmung aus der äussern oder sinnlichen Wahrnehmung entspringen lässt und demgemäss alle psychischen Functionen als umgebildete Sinneswahrnehmung auffasst. Auf das Princip des eigenen Interesses hat mittelst des Satzes, dass dieses nur in Uebereinstimmung mit dem Gemeinwohl seine ungetrübte und volle Befriedigung zu finden vermöge, Helvetius die Moral zu gründen versucht. Diderot, der im Verein mit d'Alembert die Herausgabe der das Ganze der Wissenschaften umfassenden Encyclopädie besorgte, ging allmählich vom Deismus zum Pantheismus fort. Durch die Annahme einer natürlichen Gradation der Wesen, eines stufenweisen Fortgangs der Naturgebilde bis zum Menschen hinauf, ist Robinet ein Vorläufer Schellings geworden. Einen mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit verschmolzenen Materialismus hat Bonnet auszubilden versucht. Den reinen Materialismus hat der Arzt Lamettrie hauptsächlich als psychologische Doctrin, der Baron von Holbach aber in dem Système de la nature als eine allumfassende, der Theologie entgegengesetzte Weltansicht dargestellt.

Ueber die Philosophie der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, tom. I.—II., Paris 1858, tome III. avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Vgl. die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und litteraturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, hist. de la litt. fr., Par. 1848—49, Ch. Bartholmèss, hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—51, und hist. crit. des doctrines réligieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitieme siècle à l'étranger, hist. de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV. jusqu'à la révolution française, 2 tomes, Paris 1861, ferner in Schlosser's Geschichte des 18. Jahrhunderts, im II. Theil (der auf die franz. Litt. geht) von Herm. Hettner's Litteraturgesch. des 18. Jahrhunderts, und bei F. Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1866.

Unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts, welche philosophische Probleme berühren, haben die meisten weit mehr um die allgemeine Bildung und um die Umgestaltung der kirchlichen, politischen und socialen Verhältnisse, als um die Philosophie als Wissenschaft sich Verdienste erworben. Eine eingehendere Darstellung des Kampfes gegen den Despotismus in Staat und Kirche gehört mehr in die Geschichte der Litteratur und Kultur, als in die Geschichte der Philosophie. Besonders die Ausbildung des Sensualismus und des Materialismus hat philosophisches Interesse.

Nachdem Fontenelle (1657—1757) in seinen 1686 erschienenen Entretiens sur la pluralité des mondes die astronomische Doctrin des Copernicus und des Cartesius popularisirt hatte, ward für die Newton'sche Lehre das Gleiche besonders durch Voltaire (21. Nov. 1694 — 30. Mai 1778) geleistet, der vielleicht zumeist durch die moderne Astronomie zur Ueberzeugung von der Unwahrheit der kirchlichen Dogmatik geführt wurde und sich deren Bekämpfung zur Lebensaufgabe setzte. Die streng wissenschaftliche Widerlegung der Cartesianischen und Begründung der Newton'schen Doctrin hat in Frankreich vor Allen Maupertuis (1698—1759, seit 1746 Präsident der Berliner Akademie der Wissenschaften) geleistet, der 1732 der Pariser Akademie seine Denkschriften: Sur les lois de l'attraction und Discours sur la figure des astres einreichte und bei der zum Behuf der Lösung der Streitfrage über die Figur der Erde 1736—37 unternommenen Gradmessung die Expedition nach Lappland leitete. Die Beziehungen der astronomischen Theorie aber zu der gesammten Weltanschauung hat vornehmlich Voltaire den Gebildeten zum Bewusstsein zu bringen gesucht. In den Jahren 1726 — 29 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune, umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreute sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschriebenen Briefe sagt Voltaire: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr grossen Unterschied, in der Philosophie sowohl, als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und Fluth; in England gravitirt vielmehr das Meer gegen den Mond, so dass, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen." Die Lettres sur les Anglais,

1728 verfasst, wurden zuerst in London veröffentlicht; in Frankreich erschienen dieselben 1734. Im Jahr 1738 veröffentlichte Voltaire zu Amsterdam die Elemens de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde (in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der Cartesianisch gesinnte Censor Daguesseau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubniss versagte); daran schloss sich die Schrift: la métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibnitz, Amst. 1740. Aber nicht bloss die Naturlehre, sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen Voltaire an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Er sagt: la liberté consiste à ne dépendre que des lois. Gleichheit ist nicht schlechthin, sondern nur als Gleichheit vor dem Gesetz möglich. In die Geschichtschreibung hat Voltaire die durchgängige Mitberücksichtigung der Sitten und Bildung der Völker eingeführt. In der Erkenntnisslehre, Psychologie, Ethik und Theologie schloss sich Voltaire zumeist an Locke an, dessen Lehre von der Seele sich zu der des Descartes und des Malebranche verhalte wie die Geschichte zum Roman. Voltaire nennt Locke einen bescheidenen Mann, von mässigem aber solidem Besitz; er sagt (in der 1767 geschriebenen Abhandlung: Le philosophe ignorant): „après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation“. Voltaire betont stärker, als Locke, die Möglichkeit der Annahme, dass die Materie denken könne. Er kann sich nicht überzeugen, dass eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne, und ist geneigt, die substanzielle Seele für eine „abstraction réalisée“ zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personification der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. Voltaire sagt (Lettre XIII. sur les Anglais): „Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis“. Doch erkennt Voltaire an, dass gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur herfliessen und nicht bloss conventionelle Geltung haben. Das Dasein Gottes hält Voltaire mit Locke für beweisbar (durch das kosmologische und teleologische Argument); zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine nothwendige Stütze der moralischen Ordnung; er sagt in diesem Sinne: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe“. Die Leibnitzische Lehre, dass die bestehende Welt die beste unter allen möglichen Welten sei, persiflirt Voltaire in der (zuerst 1757 erschienenen) Schrift: Candide ou sur l'Optimisme, obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte; er hält das Problem, wie das Uebel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Besseren, und fordert, dass wir vielmehr im Handeln, als in undurchführbarer Speculation unsere Befriedigung suchen; doch will er im Collisionsfalle lieber Gottes Macht, als Gottes Güte beschränkt denken. Voltaire hat in seiner früheren Zeit die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus behauptet, später jedoch die Gründe für den Determinismus als unabweisbar anerkannt.

Vgl. u. a. die Lebensbeschreibung Voltaire's von Condorcet, Paris 1820; E. Bersot, la philosophie de Voltaire, Paris 1848; J. B. Meyer, Voltaire und Rousseau, Berlin 1856; J. Janin, le roi Voltaire, 3. éd. Paris 1861.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Jan. 1689 zu Brède, gest. 20. Febr. 1755 zu Paris, hat bereits in den Lettres persanes, Paris 1721, den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1734, gezeigt, dass nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem Esprit des lois, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—29), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im Esprit des lois, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem Esprit des lois aus der concreten Form des englischen Staates den abstracten Schematismus der constitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein grosses und unbestreitbares Verdienst erworben, andererseits aber auch, obschon er principiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi"), doch thatsächlich dazu Anlass gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmässig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können) als allgemeingültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Conflicten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fictionen mit Thatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten. Ueber Montesquieu handelt Bersot, Paris 1852.

Den Ursprung der Kunst hat Jean Baptiste Dubos (geb. 1670 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Par. 1719 u. ö. (in Uebereinstimmung mit dem echten aristotelischen Begriffe der Katharsis) in dem Bedürfniss einer solchen Anregung der Affecte, welche von den Inconvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei, gefunden. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? la poésie et la peinture en sont venues à bout." Schon in der Abtrennung des Affects von der Beziehung auf unser individuelles Interesse liegt eine gewisse Veredelung desselben. Dass aber die Aufgabe der Kunst eine Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur sei, hat Charles Batteux (1713—1780; les beaux arts réduits à un même principe, Paris 1746) erkannt, ohne freilich begrifflich zu bestimmen, was das Schöne sei.

Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778 zu Ermenonville) sucht den Uebeln einer entarteten Cultur, die er tief empfindet, aber nicht durch positiven Fortschritt zu überwinden weiss, durch Rückgang auf einen erträumten Naturzustand zu entgehen. Für geschichtliche Entwicklung hat unter den Koryphäen der

Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert Rousseau am wenigsten Verständniss. Rousseau's politisches Ideal ist die Freiheit und Gleichheit der reinen Demokratie. Der Vernunftglaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist ihm um so mehr Gemüthsbedürfniss, je weniger die sittlichen Ideen seinen Willen beherrschen; er bezeugt diesen Glauben am eifrigsten nach dem ersten Hervortreten des Materialismus und Pantheismus Diderot's und anderer Encyclopädisten, wogegen Holbach's atheistisches Natursystem erst nach Rousseau's Schriften und im Gegensatz zu denselben erschienen ist. In der Revolutionszeit ist, wie für die Gestaltung der constitutionellen Monarchie Montesquieu's Staatsideal, so für Robespierre's Tendenzen Rousseau's Doctrin maassgebend gewesen. Rousseau's Hauptschriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlasst durch die 1749 von der Akademie zu Dijon gestellte Preisfrage: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs), Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, 1753 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Emile, ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen; Unedirtes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 65 veröffentlicht; Biographien zur Ergänzung der coquetirenden Confessions haben Musset-Pathay, Paris 1821, Morin, Par. 1851, E. Guion, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, Leipz. 1863 geliefert.

Julien Offroy de la Mettrie (1709—1751), zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhaave (der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte) Medicin studirend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Ueberzeugung, dass die psychischen Functionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien und äusserte dieselbe in der Histoire naturelle de l'âme, à la Haye (Paris) 1745. Aus den Empfindungen stammt alles Denken und Wollen; der Unterricht entwickelt dasselbe. Ein ausserhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluss an Arnobius (s. Grdr. II, § 14), würde geistig leer sein. Die „Seele" wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab; „ergo participem leti quoque convenit esse". Von diesem Standpunkte, den die Hist. nat. de l'âme begründet, geht Lamettrie in: l'homme machine, Leyden 1748 u. ö. (bei welcher Schrift der Descartes'sche Mechanismus noch mehr, als der Locke'sche Empirismus von maassgebendem Einfluss war), l'homme plante, Potsdam 1748, l'art de jouir, 1750 und anderen Schriften aus. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten, als frivolen Weise den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen. Die Macht der Convention und der Charlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. Friedrich der Grosse, der ihm an seinem Hofe Schutz gewährte, hat sein Eloge geschrieben (wiederabg. in Assézat's Ausg. von l'homme mach., Par. 1865). Die beste Darstellung seiner Doctrin giebt A. Lange, Gesch. d. Mat. S. 165—186.

Etienne Bonnot de Condillac (1715—1780) steht in seinen frühesten Schriften: Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746, und Traité des systèmes, 1749 (einer Polemik gegen Malebranche, Leibnitz und Spinoza) im Wesentlichen noch ganz innerhalb des Locke'schen Gedankenkreises, geht aber in dem Traité des sensations, Londres 1754 und den späteren Schriften (Traité des animaux, Amst. 1755, philos. Lehrbücher für den Prinzen von Parma, dessen Erziehung Condillac zu leiten hatte, etc.) darüber hinaus, indem er nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbstständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung anerkennt, sondern aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten sucht. Er strebt danach, die sämmtlichen psy-

chischen Functionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (sensation transformée) auffasst. Um darzuthun, dass ohne die Annahme angeborner Ideen aus der blossen Sinnesempfindung die sämmtlichen psychischen Processe sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiction, dass einer Marmorstatue nach einander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perceptionen, welchen Bewusstsein (conscience) zukommt. Die einen sind stärker als die andern und werden daher mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Spuren bleiben zurück, d. h. die Statue hat Gedächtniss. Treten die Perceptionen aus dem Gedächtniss wieder hervor, so erinnern wir uns derselben, sie werden zu Objecten unserer Auffassung oder wir haben von ihnen Ideen, d. h. Vorstellungen. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perceptionen ein, so involvirt das Getheiltsein der Empfindung zwischen denselben die Vergleichung und das Urtheil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perceptionen bedingt ihre Associationen bei der Reproduction. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraction. Treten die übrigen Sinne hinzu und associiren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen darin, dass er uns die Existenz äusserer Objecte empfinden lässt; seine Empfindungen sind daher nicht erst in der Erinnerung, sondern schon sofort Ideen, d. h. Vorstellungen von etwas, das irgendwie von der Perception selbst verschieden ist. Mit Descartes und Locke nimmt auch Condillac an, dass die Ausdehnung dem Dinge selbst zukomme, Farben, Töne etc. aber nur subjective Empfindungen seien. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesammtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber nicht Materialist. Er hält nicht für möglich, dass die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und theilbar sei dieselbe ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjectes (Substrates) voraus.

Der Schweizer Charles Bonnet (1720—93) hat in seinem 1748 entworfenen, Lond. 1755 erschienenen Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, dem er 1760 einen Essai analytique sur les facultés de l'âme folgen liess, einen halbmaterialistischen Sensualismus ausgebildet, den er jedoch mit dem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen wusste. Er war mit Albrecht von Haller befreundet, dessen beschränkterer Gläubigkeit jedoch seine freiere Stellung zu dem athanasianischen Dogma zum Anstoss gereichte. Ueber B. handelt der Herzog von Caraman, Par. 1859.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des das Gesammtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, in 28 Bänden, Paris 1751—72; dazu Supplément in 5 Bänden, Amst. 1776—77, und Table analytique in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Encyclopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Encyclopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt und Andere geliefert. Die treffliche Einleitung (Discours préliminaire), worin unter Anknüpfung an Baco von Verulam über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfasst worden (der seit 1757 an der Redaction der Encyclopädie sich nicht mehr betheiligte). D'Alem-

bert, der Mathematiker, ist in der Metaphysik Skeptiker. Die Verbindung der Theile in den Organismen scheint auf eine bewusste Intelligenz hinzuweisen; aber wie diese zur Materie sich verhalten könne, ist undenkbar. Weder von der Materie, noch vom Geist haben wir eine deutliche und vollständige Idee. Diderot ist von einem offenbarungsgläubigen Theismus aus bis zum Pantheismus fortgegangen, der in dem Naturgesetz und in der Wahrheit, Schönheit und Güte die Gottheit erkennt. Durch den Gedanken, dass aller Materie die Empfindung innewohne, überschreitet er den Materialismus, indem er die letzte Consequenz desselben zieht. An die Stelle der Leibnitzischen Monaden setzt er Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewusste in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. In der Schrift: principes de la philosophie morale ou essay sur le merite et la vertu, 1745, die fast nur Shaftesbury's Inquiry concerning virtue and merit wiedergiebt, bekennt sich Diderot zum Offenbarungsglauben, den er nicht mehr in den Pensées philosophiques, à la Haye 1746, hegt; nach mehreren Schwankungen fixirt sich sein philosophischer Standpunkt in den Pensées sur l'interprétation de la nature, Paris 1754; die eingehendste, bei aller Leichtigkeit der Form und allem Fernhalten äusserlichen Beweisapparats von dem tiefsten Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme zeugende Schrift: Entretien entre d'Alembert et Diderot, nebst: Le Rêve d'Alembert, 1769 verfasst, ist erst 1831, im vierten Bande der Mémoires, Correspondance et ouvrages inédits veröffentlicht worden. Diderots philos. Werke sind in 6 Bänden, Amst. 1772, die sämmtlichen Werke in 5 Bänden, Lond. 1773 erschienen. Das umfassendste und eingehendste Werk über ihn ist: Rosenkranz, Diderot, Leipz. 1866.

Der Abbé Morelly hat, Locke's Aeusserung über die Schädlichkeit der übergrossen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend, und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem Code de la nature, Amst. 1755, eine communistische Doctrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigenthum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709—1783), ein älterer Bruder Condillac's, in seiner 1776 erschienenen Schrift: de la législation ou principes des lois, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Thatsächlichen zugewandt waren die nationalökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten Quesnay (1697—1774) u. A. und des die Einseitigkeit derselben vermeidenden Turgot (1727—1781), des Verfassers der Lettre sur le papier monnaie, der Reflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774, etc., auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen Dialogues sur le commerce des blés 1770. Das Monopol und die Sclaverei hat der Abbé Raynal in seiner Hist. philos. du commerce des deux Indes bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Baboeuf sich angeschlossen. Gerade im Gegentheil findet Claude Adrien Helvetius (1715—1771) in seinem Buche: de l'esprit, Paris 1758, und den nach seinem Tode erschienenen Schriften: de l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1772; les progrés de la raison dans la recherche du vrai, Lond. 1775, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, dass es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist; aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, dass er dadurch das Interesse Anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Nicht Aufhebung

des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt; sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser, als deren Begründung. An Helvetius schliessen sich, seine Principien mildernd und die unauflösliche Verbindung des Glücks des Einzelnen und der Gesammtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; Catéchisme universel, 1797) und Volney (Constantin François de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; oeuvres complètes, Paris 1821, 2. éd. 1836) an; in der Schrift: die Ruinen, macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcet's Geschichtsphilosophie (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794).

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendaselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: de la nature, 4 vols., Amst. 1761—66 (Vol. I., nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: Considérations philosophiques de la gradation naturelles des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme, Amst. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmässigen Entwicklung der Wesen durchzuführen gesucht. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt aber derselben Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können.

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderot's, verfasste Natursystem: Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Lond. (in Wirklichkeit Amst. oder Leyden) 1770 (vorgeblich par feu Mr. Mirabaud, gest 1760, welcher Secretair der Pariser Akademie gewesen war). Holbachs System vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doctrin: den (Lamettrie'schen) Materialismus, den (Condillac'schen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Theil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Alterthumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Secretair der Akademie der Inschriften 1749, verfassten Lettre de Thrasybule à Leucippe, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesammtinteresses gemilderte) auf das Princip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doctrin des Wohlwollens grösstentheils übereinkommende Moral. Holbach hat anonym ausser dem Système de la nature eine Reihe von Schriften verfasst, die sich gegen supranaturalistische Doctrinen richten, insbesondere Lettres

à Eugénie ou préservatif contre les préjugés 1768, Examen critique sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770, Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772, La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773, Système social, 1773, Elements de la morale universelle, 1776, L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. (Andere, öfters Holbach zugeschriebene, direct gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon.)

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) theilte die naturalistische Grundansicht, ohne dieselbe offen und rückhaltlos zu äussern. An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757—1808; rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—99 in den Mém. de l'institut, dann separat 1802 u. ö.) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; Eléments d'idéologie, Par. 1801—15; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Laromiguiére (Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—18) u. A. haben in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts den Sensualismus theils fortzubilden, theils zu mildern gesucht, aber theils an kirchlich gesinnten Philosophen, theils an Royer-Collard und Victor Cousin, die theils an Descartes, theils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluss beträchtlich beschränkt haben. Vgl. Damiron, essai sur l'histoire de la philos. en France au dix-neuvième siècle, Paris 1828.

§ 13. Gleichzeitig mit der französischen Aufklärung und in Wechselwirkung mit derselben hat sich der Hume'sche Skepticismus entwickelt. David Hume (1711—1776), Philosoph, Staatsmann und Historiker, steht auf dem Boden des Locke'schen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über den Ursprung und die Anwendbarkeit des Begriffs der Causalität zum Skepticismus um. Er findet den Ursprung des Causalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Thatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schliessen; Hume negirt demgemäss die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesammtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schliessen. Vorzüglich die antitheologischen Consequenzen dieses Standpunktes gaben mehreren schottischen Philosophen, an deren Spitze Thomas Reid steht, Anlass zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Princip, der Berufung auf den gesunden Menschenver-

stand (Common sense) schwach ist, aber zu manchen und zum Theil zu werthvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat; die Doctrin dieser schottischen Philosophen hat später der Cousinsche Eklekticismus mit in sich aufgenommen. In Deutschland ist Immanuel Kant zumeist durch Hume's Skepticismus zur Ausbildung seines Kriticismus angeregt worden.

Hume's Treatise of human nature ist in 3 Bänden Lond. 1739—40 erschienen, deutsch von Ludw. Heinr. Jakob, Halle 1790—91. Sein philosophisches Hauptwerk: Enquiry concerning human understanding, erschien zuerst Lond. 1748; in's Deutsche (von Sulzer) übersetzt, ist dasselbe Hamb. u. Leipz. 1755, und von W. G. Tennemann übersetzt nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus von Karl Leonh. Reinhold Jena 1793 erschienen. Unter dem Titel: Essays and treatises on several subjects liess Hume 1770 die Essays moral, political and literary, die zuerst 1742 erschienen waren, zugleich mit dem Enquiry concerning human understanding, und mit den Abhandlungen: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (zuerst Lond. 1751) und the natural history of religion (zuerst Lond. 1755) zusammen drucken; diese Sammlung ist mehrmals wiedergedruckt worden. Nach Hume's Tode erschien die Schrift: Dialogues concerning natural religion by David Hume, mit deren Herausgabe er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, the second edition, Lond. 1779, deutsch (von Schreiter) nebst einem Gespräche über den Atheismus von Ernst Platner, Leipzig 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new edition, Lond. 1789. Gesammtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, London 1856 erschienen. Hume's Autobiographie erschien Lond. 1777, lat. 1787; über ihn handeln J. H. Burton, life and correspondence of D. H., Edinb. 1846; Feuerlein, Hume's Leben und Wirken, in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV. u. V., Berlin 1863 und 64.

Geboren zu Edinburg am 26. April 1711, lebte Hume von 1734—37 in Frankreich. In Paris erregten damals die Wunder, die zu Gunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressirten Denkern Anlass zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. Hume bekundet dies von sich selbst in seiner Abhandlung über die Wunder. (In ähnlicher Art haben die angeblichen Wunder des thierischen Magnetismus David Friedrich Strauss in ziemlich frühem Alter zu psychologischen Betrachtungen angeregt.) Während seines Aufenthalts in Frankreich schrieb Hume sein erstes philosophisches Werk: A treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, welches er nach seiner Rückkehr nach England zu London 1739—40 erscheinen liess. Dasselbe fand geringe Beachtung. Günstigere Aufnahme fanden die 1742 zu Edinburg erschienenen Essays moral, political and litterary. Im Jahre 1746 bewarb sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburg; der mehr beredte, als philosophisch bedeutende, aber in seinen religiösen Ansichten unanstössige Beattie ward ihm vorgezogen. Nicht lange hernach (1747) begleitete Hume den General St. Clair als Secretair bei einer militairischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete Hume seinen Tractat über die menschliche Natur um und theilte denselben in mehrere einzelne Abhandlungen; von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, Enquiry concerning human understanding, London 1748. Im Jahr

1749 reiste Hume nach Schottland zurück. Im Jahr 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Principien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine politischen Discurse, political discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebend. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburg, durch die ihm eine Fülle litterarischer Hülfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlasste ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, deren erster Band 1754 erschien, der fünfte 1761. Im Jahr 1755 erschien die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindungen zuzog. Hume begleitete 1763 als Secretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluss des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand Hume eine glänzende Aufnahme. Bei seiner Rückkehr nach England 1766 liess er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte und der sich von Hume besonders durch gewisse öffentliche Aeusserungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Als Unterstaatssecretär im auswärtigen Amte hat Hume 1767 — 68 die diplomatische Correspondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte Hume privatisirend in Edinburg, wo er am 25. August 1776 starb.

Nachdem Hume in seinem philosophischen Hauptwerk, der „Untersuchung über den menschlichen Verstand", erklärt hat, dass es ihm nicht um blosse Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntniss zu thun sei, also nicht um ein bloss populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophiren, in welchem er jedoch die Genauigkeit mit der Klarheit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen. Er unterscheidet Eindrücke (impressions) und Ideen oder Gedanken (ideas, thougthts); unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungs - Vorstellungen, deren wir uns dann bewusst werden, wenn wir über irgend einen Eindruck reflectiren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter, als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äussere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Combination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen sind Copien von den Perceptionen. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Principien der Association: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit, und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände der menschlichen Vernunft oder der Untersuchung in zwei Classen eintheilen: Beziehungen der Ideen und Thatsachen. Zu der ersten Classe gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urtheil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die blosse Wirksamkeit des Denkvermögens gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Cirkel oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten. (Diese Ansicht Hume's ist freilich nur eine Behauptung, nichts Erwiesenes; sie ist nur haltbar unter der mindestens höchst bestreitbaren Voraussetzung der blossen Subjectivität des Raumes, zu welcher freilich Hume durch Gleichstellung der von Locke angenommenen primitiven Qualitäten mit den secundären und später entschiedener Kant fortgegangen ist, die aber keineswegs mit Nothwendigkeit gilt, und selbst

unter dieser Voraussetzung giebt sie nicht eine wirkliche Erklärung der apodiktischen Erkenntniss.) Sätze dagegen, die auf Thatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch blosse Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müsste die Annahme des Gegentheils in sich selbst mit einem Widerspruche behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schliessen, welches auf Thatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, dass es einen Causalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Factum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so dass das eine die Ursache des andern oder auch beide Facta coordinirte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewissheit über erschlossene Thatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir die Kenntniss von Ursache und Wirkung erlangen.

Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntniss des Causalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, dass gewisse Objecte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen liesse, dass der Stein oder das Metall sich nicht eben so gut nach oben, wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger, als die Art der Wirkung, kann der Verstand die nothwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, dass das höchste Ziel der menschlichen Erkenntniss darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elasticität, die Schwerkraft, die Cohäsion der Theile, die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, das sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in Bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnisslehre. Die Geometrie, so gross auch ihr wohlverdienter Ruhm von Seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntniss der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze; diese selbst aber müssen mittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, dass von ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es lässt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuthen, dass der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten kann. Das Princip, welches die Erwartung ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntniss der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder ausser uns, noch in uns beobachten; sondern dieses Princip ist die Gewohnheit: der Verstand wird, wenn sich ähn-

liche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde zur Wirklichkeit kommen. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüthe fühlen, der gewohnte Uebergang von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bilden. (So richtig Hume hiermit den Anfang des auf Erfahrungen gegründeten Schliessens bei Thieren und Menschen bezeichnet, so wenig hat er den Fortgang desselben, die Aufhebung der naiven Objectivirung des jedesmaligen subjectiven Vorstellungslaufs und die stufenweise Erhebung zu objectiv gültiger Einsicht, klar zu machen gewusst. Das Thier, welches in die Falle geht, der blosse Praktiker, der nur Routine hat und in aussergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei dem gewohnten Gange in's Unglück geräth, zeigen diejenige Erscheinung, welche von Hume psychologisch erklärt wird; aber Hume hat nur einen schwachen Versuch gemacht, zu zeigen, wie diejenigen Schlussreihen zu Stande kommen, durch welche dem Menschen die Ueberlistung des Thieres möglich wird oder der Denker die Fehler des blossen Praktikers vermeidet. Umfassendere Induction kann zu allgemeineren Sätzen führen, welche die Obersätze zu deductiven Schlüssen abgeben, durch welche die Gültigkeit der Ergebnisse minder umfassender Inductinonen theils bestätigt und gesichert, theils beschränkt wird; in dem Maasse aber, wie die so berichtigten Erwartungen mehr in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit treten, erlangt der Begriff der Causalität, der aus der Reflexion auf die Bethätigung unserer eigenen Willenskraft entspringt, objective Gültigkeit und gehen die Regeln, die nicht ohne Ausnahmen gelten, in ausnahmslos gültige Gesetze über. Indem Hume selbst sagt: „das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äussern Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft grosse Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn", so erkennt er hiermit, aber nur implicite, eine objective Norm des Causalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im psychischen Causalnexus, setzt also die Objectivität der Causalität voraus. Um eine objective Gültigkeit dem Begriff der Causalität zu vindiciren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori fasste, wodurch freilich die wirkliche Objectivität verloren geht, s. unten § 15).

An Hume's Betrachtungen über die Causalität knüpft sich zumeist seine philosophische Bedeutung. Sein Skepticismus ist eben darin begründet, dass der Causalbegriff bei seinem Ursprung aus der Gewohnheit nur einen Gebrauch innerhalb des Erfahrungskreises zulasse; der Schluss von dem empirisch Gegebenen auf Transscendentes (über den gesammten Erfahrungskreis Hinausgehendes), wie Gott und Unsterblichkeit, erscheint Hume als unzulässig. Hume's ethisches Princip ist das Gefühl der Glückseligkeit und des Elends der Menschen.

Die schottischen Philosophen Thomas Reid (1710—96; inquiry into the human mind or the principle of common sense, Edinburg 1765; essays on the powers of the human mind, Lond. 1803, Werke, hrsg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, hrsg. von Hamilton, 2. ed. Edinb. 1849), James Beattie (1735—1803; essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 u. ö. etc.), James Oswald (appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—72) vermochten durch ihren Recurs auf den „common sense" Hume's Skepticismus nicht wahrhaft zu überwinden. An sie haben sich spätere schottische Philosophen, zum Theil mit selbstständiger psychologischer Forschung, wie Dugald Stewart (1753—1828; elements of the philos. of the human mind, Lond. 1792 u. ö., Lond. 1862; outlines of moral philosophy, etc.; philos. Werke,

hrsg. von Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—58), Thom. Brown (1778—1820; lectures on the philos. of human mind, 1820 u. ö., 19. Aufl. Lond. 1856, Lectures on Ethics, ib. 1856), James Mackintosh (1765—1832; dissertation on the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, Edinb. 1836, franz. v. Poret, Paris 1834) und Andere angeschlossen.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.
Die neueste Philosophie oder die Kritik und Speculation seit Kant.

---

§ 14. Den dritten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit eröffnet die Kantische Vernunftkritik, die durch Reflexion auf den Ursprung, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, deren Stoff durch Sinnesaffection gegeben, deren Form aber von dem Subjecte selbst erzeugt sei, und den Dingen an sich, welche raum-, zeit- und causalitätslos existiren, zu begründen sucht und vermöge dieser Unterscheidung einerseits der empirischen Forschung auf dem Erscheinungsgebiete volle Selbstständigkeit vindicirt, andererseits aber neben den Erfahrungsobjecten ein Gebiet der Freiheit anerkennt, welches Kant selbst zwar nur dem moralischen Bewusstsein eröffnet, einige seiner Nachfolger aber, das Princip der Autonomie des Geistes erweiternd, auch der theoretischen Speculation vindiciren. In Kants Lehre von der Erscheinungswelt ist der subjective Ursprung, den er den Formen der Erkenntniss zuschreibt, ein (subjectiv-) idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches; in seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Function des Afficirens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindicirte Freiheit ein idealistisches Element. Ueber den Dualismus der bei Kant unvermittelt neben einander stehenden, wo nicht einander widerstreitenden idealistischen und realistischen Elemente geht ein Theil der nachkantischen Philosophen zu einem reinen Idealismus hinaus (und zwar Fichte zum subjectiven, Schelling zum vorwiegend objectiven, Hegel zum absoluten Idealismus), ein anderer Theil derselben zum Realismus, während wiederum von Anderen die harmonische Vereinigung beider Seiten in einem Idealrealismus erstrebt wird. Mit den in der Philosophie selbst liegenden Entwicklungsmotiven trifft auch in diesem Abschnitt die Wechselbeziehung zu der positiven Natur- und Geschichtsforschung, zu der Dichtung, zu den politischen Verhältnissen und zu dem religiösen Leben, überhaupt zu der allgemeinen Culturentwicklung zusammen.

Die Erläuterung und Begründung dieser Andeutungen kann nur durch den Verfolg der Darstellung selbst gegeben werden. An dieser Stelle mag die Anführung der speciell diesen Abschnitt betreffenden Schriften genügen, womit die

betreffenden Theile der Grdr. I, § 4 und III, § 1 citirten umfassenderen Werke zu vergleichen sind.

Karl Ludw. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bände, Berlin 1837—38, und: Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berlin 1843.

Heinr. Mor. Chalybäus, histor. Entwicklung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresden 1837, 5. Aufl. 1860.

Friedr. Karl Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage, Leipzig 1842—43.

A. Ott, Hégel et la philosophie allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, Paris 1843.

A. S. Willm, histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, Paris 1846—49.

L. Wocquier, essai sur le mouvement philosophique de l'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Bruxelles, Gand et Leipz. 1852.

C. Fortlage, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipzig 1852.

H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant, aus der Allgem. Monatsschrift für Wiss. u. Litt. besonders abgedruckt, Braunschweig 1853.

G. Weigelt, zur Geschichte der neueren Philosophie, Hamburg 1854—55.

Carl Herm. Kirchner, die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart, Leipzig 1860.

A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant, Paris 1862.

Ad. Drechsler, Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant, Dresden 1863.

O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865.

§ 15. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreussen am 22. April 1724, gest. ebendaselbst am 12. Februar 1804, erhielt seine Bildung und wirkte als Universitätslehrer in seiner Vaterstadt. Für Kants erste philosophische Richtung war die Wolff'sche Philosophie und die Newton'sche Naturlehre von maassgebendem Einfluss; erst später, seit dem Jahr 1769, bildete er den Kriticismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt. Unter Kants Schriften aus der dem Kriticismus vorausgehenden Periode ist die bedeutendste die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"; die kritischen Hauptschriften sind: die zuerst 1781, dann in neuer Bearbeitung 1787 erschienene Kritik der reinen Vernunft, die 1788 veröffentlichte Kritik der praktischen Vernunft und die 1790 verfasste Kritik der Urtheilskraft. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786), die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793) und andere kleinere Schriften enthalten die Anwendung der Principien des Kriticismus auf einzelne Gebiete der philosophischen Betrachtung. In Forschung und Lehre hat Kant ebenso, wie im äussern Leben, stets strenge Gewissenhaftigkeit und unablässige Pflichttreue bewährt.

Ueber Kants Leben und Charakter handeln: Ludwig Ernst Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Kants, Königsberg 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidirte, nach Kants Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über Kants Familienverhältnisse und früheres Leben werthvolle Notizen enthält), Reinhold Bernhard Jachmann, Immanuel Kant, in Briefen an einen Freund, Königsberg 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit Kant 1784—94 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze), Ehregott Andreas Christoph Wasianski, Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsberg 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte Kants), ferner Theodor Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsberg 1805, F. Bouterweck, I. Kant, Hamburg 1805 und Andere, dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neue Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, Imm. Kant's Biographie, in: Kant's Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. XI., Abth. 2, Leipzig 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Chr. Friedr. Reusch, Kant und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (aus den Neuen Preuss. Provinzialblättern Bd. VI., Königsberg 1848, Heft 4 und 5 besonders abgedruckt) und durch die Schrift: Kantiana, Beiträge zu Imm. Kant's Leben und Schriften, hrsg. von Rud. Reicke (Separatabdruck aus den Neuen Preuss. Provinzial-Blättern), Königsberg 1860, worin eine von dem Consistorialrath Prof. Wald im Jahr 1804 gehaltene Gedächtnissrede auf Kant nebst den Notizen, worauf Wald fusste, und insbesondere mit mehreren werthvollen Bemerkungen des mit Kant innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu Kant's Schriften abgedruckt sind. Aus diesen Quellenschriften haben die späteren Darsteller (unter denen Kuno Fischer, Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannheim 1860, auch Gesch. der neueren Ph., Bd. III., Mannheim 1860, S. 42—110, mit Auszeichnung zu erwähnen ist), geschöpft.

Kant's Schriften sind in neuerer Zeit in zwei Gesammtausgaben erschienen: Immanuel Kant's Werke, hrsg. von G. Hartenstein, 10 Bde, Leipz. bei Modes und Baumann, 1838—39, und: I. Kant's sämmtliche Werke, hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipz. bei Leop. Voss, 1842, in 12 Bänden, deren letzter die „Geschichte der Kantischen Philosophie" von K. Rosenkranz enthält. (Hartenstein's Ausgabe ist im Einzelnen zum Theil correcter; die Ausgabe von Ros. u. Sch. ist eleganter und reicher an Material und an anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im Ganzen systematische. Bei H. folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urtheilskraft, dann die Naturphilosophie, bei Ros. u. Sch. aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluss der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere; weit vorzüglicher aber möchte eine (nur durch Zusammenstellung der Briefe, wie auch vielleicht einzelner Complexe von Abhandlungen eingeschränkte) chronologische Ordnung des Ganzen sein, die Kant's Entwicklungsgang zur Anschauung brächte.

Die Familie Cant stammte aus Schottland. Johann Georg Cant betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Reuter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel, der (um der falschen Aussprache Zant vorzubeugen) seinen Familiennamen Kant schrieb. Ein Bruder, Johann Heinrich, (1735—1800) ward Theolog; von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs andere Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus,

dessen Hauptvertreter der seit 1731 an der altstädtischen Kirche als Pfarrer und Consistorialrath angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schulz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Ostern 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schulz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur, und hinzufügt, schon damals hätten Alle von Kant (der besonders die römischen Classiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wusste) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der Königsberger Universität studirte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des ausserordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den Newton'schen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei Anderen, die aber nur geringen Einfluss auf ihn gewannen, und Dogmatik bei Franz Albert Schulz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die Wolff'sche Philosophie zu verbinden wusste. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746—55 Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformirten Pfarrer Andersch in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich bei dem Grafen Kayserling zu Rautenburg, habilitirte sich an der Königsberger Universität und eröffnete mit dem Wintersemester 1755 seine Vorlesungen über Mathematik und Physik, Logik, Metaphysik, Moral und philosophische Encyclopädie; seit 1760 las er ausserdem auch über natürliche Theologie, Anthropologie und physische Geographie. Er bewarb sich im April 1756 um die durch Knutzen's frühen Tod erledigte ausserordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den durch den bevorstehenden Krieg gerechtfertigten, jedoch nur geringe Ersparnisse mittelst rücksichtsloser Härte gegen subsistenzlose Docenten erzielenden Beschluss gefasst hatte, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Das im Jahr 1758 erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur der in der Anciennität Kant vorangehende Docent der Mathematik und Philosophie Buck; erst zwölf Jahre später, 1770, rückte Kant in dieselbe Stelle ein, indem Buck die ordentliche Professur der Mathematik erhielt; 1766 war dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schlossbibliothek mit 62 Thlr. Gehalt verliehen worden, die er 1772 aufgab. Einen Ruf nach Halle und andere Anträge schlug Kant aus. Er docirte bis zum Herbst 1797, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Als akademischer Lehrer wollte er mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mittheilen; sein Vortrag war ein Verlautbaren des Processes der Gedankenbildung.

Lebhaft betheiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein consequenter Liberalismus. Er sympathisirte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisiren verhiess, wie er auf dem Gebiet der Erziehung den Rousseau'schen Grundsätzen huldigte. Kant sagt (in den Fragmenten aus seinem Nachlasse, Werke, Bd. XI, Abth. 1, S. 253 ff.): „Es kann nichts entsetzlicher sein, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Andern stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein

Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne dass man sich bemüht hat es ihm beliebt zu machen, und es wünscht nur bald ein Mann zu sein um nach seinem Willen zu schalten.“ — „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist.“ — Jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als blosses Mittel zu behandeln, ist ein Fundamentalsatz der Kantischen Ethik. Aber Kant begehrte die Unabhängigkeit wesentlich zu dem Zweck der Selbstbestimmung im Sinne des sittlichen Gesetzes. Vgl. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik, in Raumer's hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff., wo besonders die grosse Macht der monarchisch-conservativen Gesinnung bei allem Liberalismus in Kant nachgewiesen wird.

Charakteristisch für Kant's Gesinnung ist sein Selbstbekenntniss in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“

Innige Freundschaft verknüpfte Kant mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirektor Ruffmann, dem Oberförster Wobser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthause er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen“ niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann war Kant befreundet. Von seinen Collegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doctrin, und der Professor der Cameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward (wie von Baggesen, dem er für einen zweiten Messias galt).

Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Grossen Cultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, schätzte Kant hoch; auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute er sich anfangs noch der Gunst der Regierung; als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ausmachen, kam er mit der Censur in Conflict, die nach den Grundsätzen des Religionsedicts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformirten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radicalen Bösen“, worin Kant die mit dem Pietismus im Wesentlichen harmonirende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur ertheilt, obschon selbst dieser nur mit der Bemerkung: „dass sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kantischen Schriften lesen“; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift“. Aber bereits der zweiten Abhandlung:

„Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ wurde von dem Berliner Censurcollegium die Druckerlaubniss versagt. Kant blieb der Ausweg übrig, von einer theologischen Facultät die Schrift censiren zu lassen. Die theologische Facultät seiner Vaterstadt erlaubte den Druck, und die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erschien zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg; in zweiter Auflage 1794. Um aber für die Zukunft Kant diesen Ausweg abzuschneiden, erwirkten seine Gegner eine Kgl. Kabinetsordre (vom 1. Oct. 1794), worin Kant die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums“ vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und seine Talente zur Förderung der „landesväterlichen Intention“ anwenden. Auch wurden sämmtliche theologische und philosophische Lehrer der Königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu lesen. Kant hielt dafür (wie ein Zettel in seinem Nachlass bezeugt, bei Schubert XI, 2, S. 138), Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung sei niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Unterthanenpflicht; alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen; er erklärte demgemäss in seinem Verantwortungsschreiben „als Sr. Maj. getreuester Unterthan“ sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge über Religion auf dem Katheder und in Schriften enthalten zu wollen. Da für Kant nur in der Unterthanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens lag, so fand er sich beim Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Aeusserungen berechtigt; in der Schrift: „der Streit der Facultäten“ hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäusserung vindicirt und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch konnte Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr aufnehmen; seine leibliche und geistige Kraft war gebrochen. Er erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzen Monaten ihm Gedächtniss und Denkkraft raubenden Altersschwäche, während gleichzeitig seine Doctrin auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe feierte. Die Ueberschreitung seines Princips durch Fichte's Wissenschaftslehre hat Kant missbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Speculation in der idealistischen Richtung zu hemmen.

Kant's Schriften sind folgende:

I. Aus der ersten, dem Kriticismus vorangehenden genetischen Periode, in welcher Kant im Ganzen auf dem Boden des Leibnitzisch - Wolff'schen Dogmatismus stand, im Einzelnen aber diesen Standpunkt vielfach, besonders durch den Einfluss Newton'scher und Euler'scher Gedanken, überschritt und mehr und mehr dem Empirismus und Skepticismus, eben dadurch aber mittelbar auch dem spätern Kriticismus sich annäherte.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746; die Vorrede ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibnitz u. A.) nach dem Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Des Cartes, Euler u. A.) nach dem Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der grössten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche; er hofft

zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden Leibnitzischen Ansicht zu Gunsten der Cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant theilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Classen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt werde, erhalten und in's Unendliche fortdauern, wenn kein Hinderniss sich entgegensetze, die andere soll, ohne dass ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äussere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke (welche „Eintheilung" freilich, wie gar manches in dieser Erstlingsschrift, durchaus verfehlt ist); im ersten Fall soll das Leibnitzische, im andern das Cartesianische Princip gelten. (Falls der Begriff der Kraft für einen blossen Hülfsbegriff genommen wird, so wird die Streitfrage selbst aufgehoben, indem dann nur die Feststellung der Bewegungserscheinungen und ihrer Gesetze unmittelbar von objectiver Bedeutung ist, bei der Definition der Kraft aber vielmehr die methodische Zweckmässigkeit in Frage kommt. Wird unter Kraft eine der Quantität der Bewegung eines Körpers proportionale Ursache verstanden, so gilt das Cartesianische Princip; versteht man aber darunter die Fähigkeit des bewegten Körpers gewisse specielle Wirkungen zu üben, z. B. einen continuirlichen und gleichmässigen Widerstand zu überwinden, so gilt die Leibnitzische Formel, die von der „Kraft" ausgeführte „Arbeit" ist gleich dem Unterschiede der Producte der halben Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit am Anfang und am Ende der Bewegung. D'Alembert hat bereits 1743 gezeigt, dass die analytische Mechanik die Streitfrage bei Seite lassen könne. Vom heutigen Standpunkte aus urtheilt z. B. W. H. Lexis, de generalibus motus legibus, diss. inaug., Bonn 1859: Nostro tempore miramur quod tot viri docti non viderint totam disceptationem verti circa merum verbum „vis", quod ab aliis alio sensu adhibebatur. — Kantius, gravibus quidem erroribus laborans, tamen multis locis, ex. gr. §§ 88 et 89 (worin Kant von der Erleichterung handelt, die dem Aufsuchen von Beweisfehlern durch eine vorausgehende Abschätzung der Beweiskraft der Argumente zu Theil werde), profundiorem rei ostendit perspicientiam. Doch lag den Discussionen, von dem Wortstreit überdeckt, das Problem zum Grunde, das Princip der Proportionalität zwischen Ursache und Wirkung mit den Thatsachen zu vereinigen. Uebrigens ist Kant's Erklärung § 19 charakteristisch, die Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntniss.)

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Königsbergischen Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Fluth eine Ursache beständiger Retardation.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Die Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet. Der philosophische Grundgedanke derselben ist die Vereinbarkeit einer mechanischen Naturerklärung, welche ohne willkürliche Grenzen jedesmal wieder zu der Ursache eine Naturursache sucht, mit einer Teleologie, welche die gesammte Natur von Gott abhängig sein lässt. Somit findet Kant in den entgegengesetzten Doctrinen Elemente der Wahrheit. Dass die Naturkräfte selbst zweckmässig wirken, zeugt für das Dasein eines intelligenten Urhebers der Natur. Die Materie ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen

hervorrufen muss. Aber gerade darum ist ein Gott. Denn wie wäre es möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Uebereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig von einander nothwendig wären, so würden sie nicht mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammen passen, wie eine überlegte kluge Wahl sie vereinigen würde. Weil Gott durch die in die Materie selbst gelegten Gesetze wirkt, so ist zu jedem Erfolg die nächste Ursache in den Naturkräften selbst zu suchen. Die anfängliche seitwärts gerichtete Bewegung, welche zugleich mit der Gravitation den Lauf der Planeten bestimmt, ist ihrerseits wiederum aus Naturkräften zu begreifen. Sie entstand, als die Materie der Sonne und Planeten, die anfänglich als Dunstmasse ausgebreitet war, sich zu ballen begann, indem der Zusammensturz der Massen Seitenbewegungen erzeugte. Nach der Analogie mit der Genesis und dem Bestande des Planetensystems ist die Genesis und der Bestand des Fixsternsystems zu denken. Kant hält die meisten Planeten für bewohnt und die Bewohner der von der Sonne entfernteren Planeten für die vollkommneren. Wer weiss, fragt Kant, laufen nicht jene Trabanten um den Juppiter, um uns dereinst zu leuchten? (Vgl. Ueberweg, über Kant's Allg. Ntrg. etc. in: Altpreuss. Monatsschrift, Bd. II, Heft 4, Königsberg 1865, S. 339—353) und E. Hay, über Kant's Kosmogonie, ebd. Bd. III, Heft 1, 1866, S. 312—322.)

Meditationum quorundam de igne succincta delineatio, Kant's Doctor-Dissertation, der philos. Facultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kant's Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233—254. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittlung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluss materieller Theile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Euler's Autorität auf's Neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Aether. Die Flamme ist „vapor ignitus". (Eine Beurtheilung der einzelnen Sätze dieser Dissertation aus dem heutigen Standpunkte der Physik und Chemie von Werther ist angekündigt in: Altpreuss. Monatsschr., Königsberg 1866.)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kant's Habilitationsschrift, Königsberg 1755. Kant entwickelt im Wesentlichen nur die Leibnitzischen Principien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen Modificationen. Nicht das Princip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Princip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Princip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non est, als Princip der negativen Wahrheiten. Das Princip der ratio determinans (wofür Kant nicht den Ausdruck ratio sufficiens gesetzt sehen will) zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: ratio cur oder antecedenter determinans und ratio quod oder consequenter determinans unterscheidet; jene setzt er mit der ratio essendi vel fiendi, diese mit der ratio cognoscendi gleich (was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntniss aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt, oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird). Kant vertheidigt das principium rationis determinantis gegen die Angriffe, die besonders Crusius auf dasselbe gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, dass dasselbe die Freiheit aufhebe, indem er (im Leibnitzischen Sinne) definirt: Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas (welche Definition später Kant selbst verwarf). Aus dem Princip

des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das principium identitatis indiscernibilium, wonach es keine zwei einander vollkommen gleiche Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Princip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1) das Princip der Succession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen unter einander geknüpft (welches Princip später Herbart durchgeführt hat; beide schliessen auf Grund dieses Princips aus der Veränderung unserer Vorstellungen auf wirklich vorhandene äussere Objecte); 2) das Princip der Coexistenz: die reale Verbindung der endlichen Substanzen unter einander beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellect, sie denkt und erhält (durch welchen Satz Kant der Leibnitzischen Lehre von der prästabilirten Harmonie sich annähert, ohne jedoch derselben beizutreten; noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, nicht ein blosser consensus, sondern eine wirkliche dependentia gesetzt sein; andererseits unterscheidet Kant dieses so begründete „systema universalis substantiarum commercii“ streng von dem blossen influxus physicus der wirkenden Ursachen).

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Königsberg 1756, eine von Kant zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zu Theil wurde) vertheidigte Dissertation. An die Stelle der punctuellen Leibnitzischen Monaden setzt Kant ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er die Monadenlehre der Atomistik annähert; von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doctrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittelst der Repulsivkraft (die von dem Centrum aus nach dem Cubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attractionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. Quodlibet corporis elementum simplex s. monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum impenetrabilitate conjunctim limitem definiens extensionis. Kant folgert hieraus u. a., dass die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge.

Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Königsberg 1756; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, in den Königsbergischen Nachrichten, 1756, Nr. 15 und 16; einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Königsberg 1756, naturwissenschaftliche Abhandlungen, wovon die beiden ersten mit der „Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels“ in nahem Zusammenhange stehen, die dritte aber die richtige Theorie der periodischen Winde zuerst aufstellt und dadurch für die Meteorologie das wahre Fundament gewinnt. (Die Berichte, worauf Kant in der Schrift über das Lissaboner Erdbeben von 1755 fusste, hält Otto Volger in seinen „Untersuchungen über die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz“, Gotha 1857—58, für sehr ungenau.)

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen. (Nach Hartenstein IX, Vorr. S. 7 bereits 1757, nicht erst 1765 erschienen. Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die volle positive Lösung fehlt.)

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Königsberg 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stosse der Körper, und giebt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft" zugeschriebenen Erscheinungen.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Königsberg 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Ueberzeugung, Gott könne nicht umhin das Beste zu wählen; er hält dafür, dass das Weltganze das Beste sei und Alles um des Ganzen willen gut. Sein späterer Kriticismus lässt diesen Argumentationsgang nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen.

Gedanken bei dem Ableben des Stud. von Funk, Trostschreiben an seine Mutter, Königsberg 1760. Eine Gelegenheitsschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Kant lässt nur die erste Figur als naturgemäss gelten. (Vgl. dagegen die von mir Syst. der Log. zu § 103, 2. Aufl. S. 269 ff. aufgestellte Widerlegung.)

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg 1763. Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, dass von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädicate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne, wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Activschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum, repraesentabile, das Kant Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathematischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhandlung: princ. cogn. met. dilucidatio hat Kant die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Princip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minus-Zeichens willkürlich sei und eine petitio principii involvire; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes; aus jenem ergiebt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Theilbegriff in ihm liegt, aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas Anderes und Neues. Wie Causalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt Kant nicht einzusehen. (Kant hat seitdem an der Ueberzeugung festgehalten, dass die Causalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Causalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Kriticismus, auf einen ursprünglichen Verstandesbegriff.)

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg 1763. Kant äussert schon in dieser Abhandlung die Ueberzeugung, „die

Vorsehung habe nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; „es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht eben so nöthig, dass man es demonstrire". Nichts desto weniger hält Kant hier noch für möglich, zu einem Beweise für Gottes Dasein zu gelangen, indem man sich auf den finsteren Ocean der Metaphysik wage, wogegen er später die Unmöglichkeit jedes theoretischen Beweises der Existenz Gottes darzuthun unternimmt. Schon in dieser Abhandlung stellt er den Satz auf, das Dasein sei kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge; die Dinge erhalten nicht durch die Existenz ein Prädicat mehr, als sie ohne dieselbe, als bloss mögliche Dinge, haben. In dem Begriffe des Subjects findet man immer nur Prädicate der Möglichkeit. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise gesetzt wird. Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des ersteren ist. Es ist unmöglich, dass nichts existire; denn dadurch würde das Material und die Data zu allem Möglichen aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint werden; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich (was freilich ein Paralogismus ist: die Aufhebung aller Möglichkeit des Daseins ist freilich mit der Behauptung der Unmöglichkeit des Daseins, aber nicht mit der Behauptung der Unmöglichkeit jener Aufhebung aller Möglichkeit identisch). Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Das nothwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muss, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgend eine Existenz voraussetzt, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Nothwendigkeit begreiflich machen können. Die (Anselmische und) Cartesianische Form des ontologischen Beweises, aus dem vorausgesetzten Begriffe Gottes auf Gottes Existenz zu schliessen, verwirft Kant. Uebrigens fügt Kant eine (vortrefflich durchgeführte) Betrachtung bei, worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird und führt insbesondere den physiko-theologischen Grundgedanken seiner „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels" weiter durch.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kant's Abhandlung erhielt das Accessit, die Mendelssohn'sche („über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften") den Preis. Beide wurden zusammen Berlin 1764 gedruckt. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnissweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Object der Mathematik ist leicht und einfach,

das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in die Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, möglichst mit Hülfe der Mathematik.

Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, in der Königsb. Ztg. 1764, den „Ziegenpropheten“, der von einem achtjährigen Knaben begleitet umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden“, dessen Rüstigkeit und Freimüthigkeit ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im Rousseau'schem Sinne.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen aus dem Gebiet der Aesthetik, Moral und Psychologie. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen über die Philosophie zur Ankündigung derselben im Wintersemester 1765—66. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muss forschend (zetetisch) sein.

Ueber Swedenborg, Brief an Fräulein von Knobloch, vom 10. August 1763 (nicht 1758, wie Borowski angegeben hat und auch nicht, wie Andere wollen, 1768; das Jahr 1763 ergiebt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewissheit und dazu stimmt auch, dass die Vermählung der Adressatin, Charlotte Amalie von Knobloch, geb. 10. Aug. 1740, mit dem Hauptmann Friedrich von Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Neue geneal.-hist. Nachr., Theil 87, Leipz. 1765, S. 384). Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in der Königsberger Zeitung 1764. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Riga 1766 (anonym). Zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schriften, in welchen Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebten metaphysischen Annahmen ist unbestreitbar, aber sie theilt diesen Vortheil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; manche Speculationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft“ einen mechanischen Vortheil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu können und nicht heben zu wollen bekennt. Uebrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemässer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. Vgl. Theod. Weber, Kant's Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und des posit. Christenthums, Breslau 1866.

Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, in den Königsb. Nachrichten 1768. Aus dem Umstande, dass Figuren (wie z. B. die der rechten und der linken Hand) einander völlig gleich und ähnlich seien und dennoch nicht in denselben Grenzen beschlossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand passt), glaubt Kant den Schluss ziehen zu dürfen, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäss nicht bloss in dem äusseren Verhältniss der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein, und zwar

nicht als blosses Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine blosse Form unserer Anschauung zu erklären, womit der erste Schritt zum Kriticismus geschah.

II. Schriften aus der Periode des Kriticismus.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertatio pro loco professionis logicae et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regimonti 1770. Der Grundgedanke der Vernunftkritik tritt hier bereits in Bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in Bezug auf Substanzialität, Causalität und überhaupt die Kategorien hervor. Auf diese letzteren dehnte Kant denselben erst in den nachfolgenden Jahren aus. Der Zeitraum von 1769—1781 kann mit vollerem Recht, als der vorangegangene, die Periode des Suchens nach einem durchgängig neuen Lehrgebäude genannt werden.

Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen, aus der Königsb. gelehrten u. polit. Zeitung 1771 abg. in Reicke's Kantiana, S. 66—68. Kant billigt Moscati's anatomische Begründung des Satzes, dass die thierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüssigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen für das Sommersemester 1775. Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Racen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswerth ist Kants Aeusserung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntniss zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von Neuem entwickelt.

Ueber das Dessauer Philanthropin, in der Königsb. gel. u. pol. Ztg. 1776—78, bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. (Doch ist nur bei A. und B. die Kantische Autorschaft genügend gesichert, bei C. dagegen, das in Gedanken und Ausdruck gemässigter, aber auch vulgärer ist, mindestens zweifelhaft; der Hofprediger Crichton scheint nach Kant's Aufforderung vom 29. Juli 1778, bei R. u. Sch. XI, S. 72, den Artikel verfasst zu haben. Kant interessirt sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene“ Erziehungsmethode des Philanthropins.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. In diesem Werke hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten mit grösster Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht“. Die zweite, umgearbeitete Auflage erschien ebend. 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrücke der zweiten. In beiden Gesammtausgaben der Werke sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben; doch legt Rosenkranz die erste Auflage zum Grunde und giebt nachträglich die in der zweiten eingetretenen Aenderungen an; Hartenstein fügt umgekehrt dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei *). Dieses entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urtheils

*) Bei dieser Gelegenheit sei der Vorschlag erlaubt, in künftigen Auflagen der Vernunftkritik die differirenden Partien in je zwei (nach Bedürfniss gleich oder ungleich

beider Herausgeber über den Werth beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer und Anderen Aenderungen des Gedankens zum Nachtheil der Consequenz zu finden glaubt; Hartenstein dagegen erkennt im Anschluss an Kant's eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Aenderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Missverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung in der zweiten Auflage an. Vgl. über diese Streitfrage meine Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, worin ich die Richtigkeit des Kantischen Selbstzeugnisses im Einzelnen nachzuweisen suche; Kant hebt in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, wie schon in den 1783 erschienenen „Prolegomena“, die realistische Seite seines Lehrbegriffs, die in demselben von Anfang an lag und die er auch für den aufmerksamen Leser deutlich genug bezeichnet hatte, die aber von flüchtigen Lesern verkannt worden war, stärker hervor; man thut Kant Unrecht, wenn man hierin eine wesentliche Aenderung seines Gedankens, die er selbst misskannt oder gar (wie Schopenhauer meint) heuchlerisch verleugnet habe, erblicken will. Michelets Entgegnung in seiner Zeitschrift: der Gedanke, III, 1862, S. 237—243 leidet an hegelianisirender Umdeutung des Kantischen Begriffs der uns afficirenden und dadurch Vorstellungen in uns hervorrufenden Dinge an sich zu der Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wodurch den Kantischen Worten ein fremdartiger Sinn untergeschoben wird (vgl. unten zu § 16). Ueber den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft, so wie der andern Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Uebersicht, sondern in der Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes referirt werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in den Gött. gel. Anz. 19. Jan. 1782 erschienene, von Garve verfasste, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später anderweitig in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Recension, die das realistische Element in Kant's Ansicht übersehen und Kant's Lehre der Berkeley'schen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt, als erörtert hatte, kräftig hervor. In der Vorrede erzählt Kant, wie er durch Hume's Bedenken gegen den Causalbegriff aus dem „dogmatistischen Schlummer“ zuerst geweckt worden sei; an dem Funken, den der Skeptiker ausstreuete, habe das kritische Licht sich entzündet.

Ueber Schulz's (Predigers zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Raisonnirenden Bücherverzeichniss“, Königsberg 1783, S. 97—104. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine consequente Durchführung der Leibnitzischen Principien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik; für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindicirt er jetzt dem Menschen eine Freiheit, die denselben „gänzlich ausserhalb der Naturkette setze“. (Ueber die spätere Amtsentsetzung jenes charaktervollen Mannes durch einen Willküract des Ministeriums Wöllner handelt Volkmar, Religionsprocess des Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1845).

---

breiten) Spalten auf den nämlichen Seiten nebeneinander herlaufen zu lassen (so, wie in der Rosenkranz'schen Ausgabe die Antinomien gedruckt sind), während das Uebereinstimmende einfach bleibt. Kleine Abweichungen können in Noten angegeben werden.

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berliner Monatsschrift, 1784 im Novemberheft. Was heisst Aufklärung? ebend. im Decemberheft. (Aufklärung heisst Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit.)

Recension von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in der Allg. Littztg. 1785. Kant verwirft hier von seinem Kriticismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff von einander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaction des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren.

Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785.

Ueber die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace, ebendaselbst Bd. VI., 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr. Jan. 1786. Ueber Hufeland's Grundsatz des Naturrechts, Allg. Littztg. 1786. Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. M., Oct. 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen; wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfniss für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, 1786.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Winland's deutschem Mercur 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. Aufl. Leipz. 1827.

Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau 1790 u. ö.

Ueber eine Entdeckung (Eberhard's), nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsberg 1790. Ueber Schwärmerei und Mittel dagegen, bei Borowski's Buch über Cagliostro, Königsberg 1790.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berl. Monatsschr., Januar 1791.

Ueber die von der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten gemacht hat? Herausg. von F. Th. Rink, Königsberg 1804. Kant sucht hier, ohne speciell auf Leistungen Anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom Leibnitz-Wolff'schen Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebend. 1794.

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, passt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr, wie in Bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berl. Monatsschr., Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebend. 1794. Ueber Philosophie überhaupt, zu Beck's Auszug aus Kant's kritischen Schriften, Riga 1793—94.

Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf, Königsberg 1795, 2. Aufl. ebend. 1796.

Zu Sömmering's Schrift über das Organ der Seele, Königsberg 1796. Kant spricht die Vermuthung aus, dass das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Uebertragung der Affectionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr. Mai 1796. (Gegen platonisirende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, ebd. Oct. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will denselben aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Tractates zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dec. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1797.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg 1797.

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüthes, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden, Königsberg 1798.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798.

Vorrede zu Jachmann's Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Königsberg 1800. Nachschrift eines Freundes zu Heilsberg's Vorrede zu Mielke's litthauischem Wörterbuch, Königsberg 1800.

Kant's Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Königsberg 1800.

Kant's physische Geographie, hrsg. von Rink, Königsberg 1802—1803.

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Königsberg 1803.

Ausserdem enthalten die Gesammtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Aeusserungen Kant's. Unter Mitwirkung Kant's sind seine „vermischten Schriften" von Tieftrunk in 3 Bden, Halle 1799 und mehrere kleinere Schriften von Rink, Königsberg 1800 herausgegeben worden. Ungedruckt ist ein Manuscript zur Metaphysik der Natur, woran Kant in seinen letzten Lebensjahren gearbeitet hat, s. Schubert in: N. preuss. Prov.-Bl., Königsberg 1858, S. 58—61; Preuss. Jahrb. h. v. Haym, I., 1858, S. 80—84, und besonders Rudolf Reicke in der Altpreuss. Monatsschr., Bd. I., Königsberg 1864, S. 742—749.

In's Lateinische hat Kant's kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde, Leipzig 1796—98; noch andere Uebersetzungen werden u. a. im Tennemann'schen Grundriss der Gesch. der Philos., 5. Aufl., Leipz. 1829, zu § 388, S. 486 f. und im 11. Bande der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert S. 217 f. citirt.

§ 16. Unter der Kritik der Vernunft versteht Kant die Prüfung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Reine Vernunft nennt er die von aller Erfahrung unabhängige Vernunft. Die Schrift: „Kritik der reinen

Vernunft" unterwirft die reine theoretische Vernunft der Prüfung. Kant hält dafür, dass diese Prüfung jeder andern philosophischen Erkenntniss vorangehen müsse. Jede Philosophie, die den Erfahrungskreis überschreitet, ohne diese Ueberschreitung durch eine Prüfung der Erkenntnisskraft gerechtfertigt zu haben, nennt Kant Dogmatismus, die philosophische Beschränkung auf den Erfahrungskreis Empirismus, den philosophischen Zweifel an aller den Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss, sofern derselbe sich nur auf das Ungenügende aller vorhandenen Beweisversuche und nicht auf eine Prüfung der menschlichen Erkenntnisskraft überhaupt stützt, Skepticismus, seine eigene Richtung aber, die von dem Resultate jener Prüfung alles fernere Philosophiren abhängig macht, Kriticismus. Der Kriticismus ist Transscendentalphilosophie oder transscendentaler Idealismus, sofern er die Möglichkeit einer transscendenten, d. h. den gesammten Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss prüft und verneint.

Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urtheile (insbesondere der kategorischen Urtheile) aus. Nach dem Verhältniss des Prädicates zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjectsbegriff durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei (in welchem letzteren Falle das analytische Urtheil ein identisches ist) und synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjectsbegriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt; das Princip der analytischen Urtheile ist der Satz der Identität und des Widerspruchs, synthetische Urtheile aber können nicht aus dem jedesmaligen Subjectsbegriff auf Grund dieses Satzes allein gebildet werden. Nach dem Ursprung der Erkenntniss aber unterscheidet Kant Urtheile a priori und Urtheile a posteriori; unter den Urtheilen a posteriori versteht er Erfahrungsurtheile, unter Urtheilen a priori im absoluten Sinn solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der (unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden) Voraussetzung ausgeht, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Combination von Erfahrungen, wohl aber *unabhängig* von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Ur-

theile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjectsbegriff durch Erfahrung gewonnen worden sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergiebt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Classen. Wird nämlich die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a priori. Die Existenz der letzteren Classe hält Kant für unleugbar; denn unter den Urtheilen, die anerkanntermaassen streng universell und apodiktisch, demgemäss nach Kant's Voraussetzung Urtheile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen. Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urtheile. Ein Theil der arithmetischen Fundamentalurtheile (z. B. a = a) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämmtliche geometrischen Urtheile aber sind nach ihm synthetische Urtheile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten, synthetische Urtheile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemeingültige und apodiktische Urtheile sind, und doch nicht durch blosse Zergliederung des Subjectsbegriffs sich ergeben, da ja das Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori, z. B. der Satz: alles, was geschieht, muss eine Ursache haben. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Es giebt also, schliesst Kant, synthetische Urtheile a priori oder reine Vernunfturtheile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Die Antwort lautet: Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welchen er vermöge seiner Receptivität empirisch aufnimmt, gewisse reine Erkenntnissformen, die er vermöge seiner Spontaneïtät unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Objecte der Erfahrung, weil alles, um für mich Object zu sein, die Formen annehmen muss, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewusstsein oder die „transscen-

dentale Einheit der Apperception" alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Aber die Objecte, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte, d. h. die Objecte, wie sie abgesehen von unserer Weise sie aufzufassen, an sich selbst sind, sondern nur die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserm Bewusstsein sind. Die Dinge an sich sind dem Menschen unerkennbar. Nur ein schöpferisches göttliches Bewusstsein, das ihnen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit giebt, vermag sie zu erkennen. Die Dinge an sich richten sich nicht nach unseren Erkenntnissformen, weil unser Bewusstsein kein schöpferisches, unsere Anschauung nicht von bloss subjectiven Elementen frei, nicht „intellectuelle Anschauung" ist; unsere Erkenntnissformen richten sich nicht nach den Dingen an sich, weil sonst alle unsere Erkenntniss empirisch und ohne Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit wäre; die empirischen Objecte aber, da sie unsere Vorstellungen sind, richten sich nach unsern Erkenntnissformen. Also können wir die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, aber auch nur diese erkennen. Alle Erkenntniss a priori hat nur Geltung in Bezug auf Erscheinungen, also auf Objecte wirklicher oder möglicher Erfahrung.

Die Erkenntnissformen sind theils Anschauungs-, theils Denkformen. Von jenen handelt die „transscendentale Aesthetik", von diesen die „transscendentale Logik".

Die Formen der Anschauung sind: Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes, die Zeit ist die Form des inneren und mittelbar auch des äusseren Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die der arithmetischen Urtheile. Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte sind weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjecten, folglich nur in dem anschauenden Subject.

Die Formen des Denkens sind die zwölf Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes, welche die Formen der Urtheile bedingen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit. Auf ihrer Apriorität beruht die Gültigkeit der allgemeinsten Urtheile, die aller empirischen Erkenntniss zu Grunde liegen. Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte haben weder Einheit noch Vielheit, sind nicht Substanzen und unterliegen nicht dem Causalverhältniss, sind überhaupt nicht den Kategorien

unterworfen; die Kategorien finden nur Anwendung auf die Erscheinungsobjecte, welche in unserm Bewusstsein sind.

Die Vernunft strebt über die Verstandeserkenntniss, die an dem Endlichen und Bedingten haftet, zum Unbedingten hinauszugehen. Sie bildet die Idee der Seele als einer Substanz, die immer beharre, der Welt als einer unbegrenzten Causalreihe und Gottes als des absoluten Inbegriffs aller Vollkommenheiten oder des „allerrealsten Wesens". Indem diese Ideen auf Objecte gehen, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, so haben sie keine theoretische Gültigkeit; wird ihnen dieselbe (von der dogmatistischen Metaphysik) vindicirt, so geschieht dies mittelst einer irreführenden Logik des Scheins oder Dialektik. Der psychologische Paralogismus verwechselt die Einheit des Ich, welches niemals als Prädicat, sondern immer nur als Subject vorgestellt werden kann, mit der Einfachheit und absoluten Beharrlichkeit einer psychischen Substanz. Die Kosmologie führt auf Antinomien, deren beide einander widersprechende Glieder sich indirect erweisen lassen, wenn die Realität von Raum, Zeit und Kategorien vorausgesetzt wird, aber mit Aufhebung dieser falschen Voraussetzung wegfallen. Die rationale Theologie, welche durch das ontologische, kosmologische und physikotheologische Argument das Dasein Gottes zu erweisen sucht, verstrickt sich in eine Reihe von Sophistikationen. Doch sind jene Ideen in zweifachem Betracht von Werth: 1. theoretisch, sofern sie nicht als constitutive Principien gelten, durch welche eine wirkliche Erkenntniss von Dingen an sich gewonnen werden könne, sondern als regulative Principien, die nur besagen, dass, wie weit auch die empirische Forschung gelangt sein möge, niemals der Kreis der Objecte möglicher Erfahrung für völlig abgeschlossen angesehen werden dürfe, sondern immer noch weiter zu forschen sei; 2. praktisch, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Nothwendigkeit die praktische Vernunft hinführt.

In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" sucht Kant, indem er die Materie auf Kräfte zurückführt, eine dynamische Naturerklärung zu begründen.

Ueber Kants Philosophie überhaupt und insbesondere über seine theoretische Philosophie handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer und Antikantianer, wovon die bedeutendsten unten erwähnt werden sollen; vgl. darüber insbesondere die Geschichte des Kantianismus von Rosenkranz, welche als zwölfter Band der Gesammtausgabe der Werke Kants beigefügt ist. Aus neuerer Zeit sind ausser den Historikern der Philosophie überhaupt und insbesondere der neueren Philosophie (Hegel, Michelet, Erdmann, Kuno Fischer, I. Herm. Fichte, Chalybäus, Ulrici, Biedermann, G. Weigelt, Barchou de Penhoën, A. Ott, Willm u. A., s. oben S. 1—2 und 127) noch zu nennen: Charles Villers (philosophie de Kant, Metz 1801),

Tissot, der Uebersetzer der Vernunftkritik (Critique de la raison pure, 3. éd. en français, Paris 1864), Amand Saintes (histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Paris et Hambourg 1844), Barni (der mehrere Schriften Kants übersetzt und erläutert hat), Victor Cousin (Leçons sur la philosophie de Kant, Par. 1842, 4. éd. Par. 1864), Emile Saisset (le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865), Pasquale Galuppi, Saggio filosofico sulla critica della connoscenza, Napoli 1819), F. A. Nitsch (View of Kants principles, London 1796), A. F. M. Willich (Elements of the critical philosophy, London 1798), Meiklejohn, der Uebersetzer der Vernunftkritik in's Englische (Critic of Pure Reason, translated from the German of Imm. Kant, London 1855), ferner u. A. Th. A. Suabedissen (Resultate der philos. Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant, Marburg 1805), Ed. Beneke (Kant und die philos. Aufgabe unserer Zeit, Berlin 1832), Mirbt (Kant und seine Nachfolger, Jena 1841), J. C. Glaser (de principiis philosophiae Kantianae, diss. inaug., Hal. 1844), Chr. H. Weisse (in welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Leipzig 1847), Julius Rupp (Imm. Kant, über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniss derselben zur Gegenwart, Königsberg 1857), Joh. Jacoby (Kant und Lessing, Rede zu Kant's Geburtstagsfeier, Königsberg 1859), Theod. Sträter (de principiis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859), J. B. Meyer (über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant, in: Zeitschr. f. Ph., Band 37, 1860, S. 226 – 263 und Band 39, 1861, S. 46 — 66), L. Noack (I. Kant's Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargestellt, Leipzig 1861), die anonyme Schrift: ein Ergebniss aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre, von dem Verf. der Schrift: das unbewusste Geistesleben und die göttliche Offenbarung, Leipzig 1861, Michelis (die Philos. Kant's und ihr Einfluss auf die Entwicklung der neueren Naturwissenschaft, in: Natur und Offenbarung, Bd. VIII., Münster 1862), K. F. E. Trahndorf (Aristoteles und Kant, oder: was ist die Vernunft? in: Zeitschr. für die luth. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125), Joh. Huber (Lessing und Kant im Verhältniss zur relig. Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts, in: Deutsche Vierteljahrsschrift, Jahrg. 27, 1864, S. 241 – 295), Theod. Merz (über die Bedeutung der Kantischen Philos. für die Gegenwart, in: Protest. Monatsbl., hrsg. von H. Gelzer, Dec. 1864, S. 375—388), O. Liebmann (Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865). Einige Abhandlungen, welche speciellere Probleme betreffen, werden unten im Verfolg der Darstellung erwähnt werden.

Kant versteht unter dem „Dogmatismus der Metaphysik", als dessen bedeutendsten Vertreter er Wolff nennt, das allgemeine Zutrauen derselben zu ihren Principien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloss um ihres Gelingens willen (Kant gegen Eberhard, über eine Entdeckung etc., bei Ros. u. Sch. I., S. 452) oder das dogmatische (aus philosophischen Begriffen streng argumentirende) Verfahren der Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens (Vorr. zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V., S. XXXV). Unter dem Skepticismus, wie denselben namentlich David Hume repräsentire, versteht Kant das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (a. a. O. I., S. 452). Kant hält dafür, dass man vom empiristischen Standpunkte aus das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, da beide ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, und findet in Locke's Beweisversuch eine Inconsequenz (Kr. d. r. V., S. 127 und 882 f.), so dass ihm der Skepticismus als die nothwendige Folge des Empirismus erscheint. Die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche muss vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen (Kr. d. r. V., S. 767); die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre

Gerichtshof für alle Streitigkeiten der Vernunft (ebd. S. 779); der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, ist die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden (gegen Eberhard, a. a. O. I., S. 452). Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien (Vorr. zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Quellen und Grenzen derselben beurtheilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnisse a priori.

Gegen das Kantische Unternehmen einer Vernunftkritik ist eingewandt worden, das Denken könne nur durch das Denken geprüft werden; vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, heisse daher denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne in's Wasser zu gehen (Hegel). Jedoch dieser Einwurf widerlegt sich durch die Unterscheidung des vorkritischen und des kritisch-philosophischen Denkens. Jenes muss allerdings der Vernunftkritik vorangehen, dann aber eine Prüfung desselben eintreten, die sich zu ihm ebenso verhält, wie die Optik zum Sehen. Nachdem aber durch die kritische Reflexion der Ursprung und Umfang der Erkenntniss festgestellt und das Maass und der Sinn der Gültigkeit der Erkenntnisse ermittelt worden ist, so kann hieran ein ferneres philosophisches Denken sich anschliessen. Vgl. m. Syst. der Log. zu § 31 und Kuno Fischer a. a. O.

Kant führt die Genesis seiner Vernunftkritik auf die Anregung zurück, die er durch Hume empfangen habe. Er sagt (in der Einleitung der Prolegomena z. e. j. k. Metaph.), seit Locke's und Leibnitz's Versuchen über den menschlichen Verstand, ja seit dem Entstehen der Metaphysik, sei nichts Bedeutenderes auf diesem Gebiet erschienen, als Hume's Skepsis. — Hume „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte". „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume (gegen die Gültigkeit des Causalbegriffs) war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. — Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien."

Transscendental nennt Kant nicht jede Erkenntniss a priori, sondern nur die Erkenntniss, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien. Im Unterschiede von transscendentaler Erkenntniss nennt Kant einen transscendenten Gebrauch von Begriffen denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die Ver-

nunftkritik, welche selbst transscendental ist, weist die Unzulässigkeit jedes transscendenten Vernunftgebrauchs nach.

Der Gang der Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft" ist folgender.

In der Einleitung sucht Kant das Vorhandensein solcher Erkenntnisse darzuthun, die er „synthetische Urtheile a priori" nennt, und wirft die Frage auf, wie dieselben möglich seien. Er findet, dass ihre Möglichkeit bedingt sei durch gewisse rein subjective Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch ebensolche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; aus den letzteren sollen auch die Vernunftideen erwachsen. Nun theilt Kant den Complex seiner Untersuchungen ein in die transscendentale Elementarlehre und die transscendentale Methodenlehre (im Anschluss an die zu seiner Zeit übliche Eintheilung der formalen Logik). Die transscendentale Elementarlehre handelt von den Materialien, die transscendentale Methodenlehre von dem Plan oder den formalen Bedingungen eines vollständigen Inbegriffs aller Erkenntnisse der reinen speculativen Vernunft. Die transscendentale Elementarlehre theilt Kant ein in die transscendentale Aesthetik und Logik; jene handelt von den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, diese von den reinen Verstandeserkenntnissen. Der Theil der transscendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Der zweite Theil der transscendentalen Logik aber ist die transscendentale Dialektik, d. h. die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, eine Kritik des dialektischen Scheines, welcher entsteht, wenn man die reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern sich ihrer ohne ein gegebenes Object über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient und somit von den bloss formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch macht. Die transscendentale Methodenlehre hat vier Hauptstücke, welche die Titel führen: die Disciplin der reinen Vernunft, der Kanon derselben, ihre Architektonik und ihre Geschichte.

Alle unsere Erkenntniss, sagt Kant in der Einleitung, fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntniss entspringt aus der Erfahrung. Erfahrung ist continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Erfahrung ist das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Nun behauptet Kant (indem er einen Satz, der von der vereinzelten Erfahrung und von der elementarsten Form der Inductionen „per enumerationem simplicem" gilt, auf alle logische Combination von Erfahrungen mitüberträgt): „Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit"; Nothwendigkeit und strenge (nicht bloss „comparative") Allgemeinheit gelten Kant als sichere Kennzeichen einer nicht empirischen Erkenntniss. (In diesen Voraussetzungen, welche Kant feststanden, ohne von ihm jemals einer Prüfung unterworfen worden zu sein, liegt das *πρῶτον ψεῦδος*, aus welchem mit strenger Consequenz das gesammte Lehrgebäude des „Kriticismus" erwachsen ist.)

Die (vermeintlich) nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss bezeichnet Kant als „Erkenntniss a priori". („Erkenntniss a priori" heisst in dem seit Aristoteles üblichen Sinne: „Erkenntniss aus den realen Ursachen", und an diese Art von Erkenntniss knüpft sich allerdings Nothwendigkeit oder apodiktische Gültigkeit; Kant deutet den Terminus um auf seinen Begriff einer ohne alle Erfahrung feststehenden Erkenntniss, nimmt aber für diese das Attribut der Apodikticität gleichfalls oder vielmehr ausschliesslich in Anspruch.)

Kant unterscheidet: „man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer a priori fähig oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten; wir werden aber im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt; von den Erkenntnissen a priori heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist". (Hiermit aber ist der Gesichtspunkt jener von Aristoteles begründeten Eintheilung verrückt, wonach unter Erkenntniss a priori die Erkenntniss aus den Ursachen, unter Erkenntniss a posteriori die Erkenntniss aus den Wirkungen verstanden wurde; die Erkenntniss a priori in diesem aristotelischen Sinne ist nicht eine annähernd von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss, zu der eine andere, die von aller Erfahrung unabhängig wäre, sich wie eine reine zu einer unreinen verhalten könnte, sondern ruht vielmehr auf der grössten Fülle logisch verarbeiteter Erfahrungen und ist nur von der auf den Inhalt des Schlusssatzes selbst gerichteten Erfahrung unabhängig, wie z. B. die Vorausberechnung irgend einer astronomischen Erscheinung zwar von dem Erfahren eben dieser Erscheinung selbst unabhängig ist, aber theils auf vielen andern empirisch constatirten Datis beruht, theils auf dem der Rechnung zum Grunde liegenden Newton'schen Gravitationsprincip, welches, wie Kant selbst anerkennt, aus der Erfahrung des Falls der Körper zur Erde und der Umläufe des Mondes und der Planeten geschöpft ist; ein von aller Erfahrung unabhängiges Urtheil würde, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewissheit, sondern gar keine Gewissheit haben und ein blosses Vorurtheil sein; ohne alle Erfahrung können wir überhaupt gar keine Erkenntniss, geschweige denn, wie Kant will, apodiktische Erkenntniss gewinnen; gleich wie Maschinen, durch welche wir die Resultate blosser Handarbeit überschreiten, nicht ohne Hände durch Zauber, sondern nur mittelst des Gebrauchs der Hände zu Stande kommen, so kommt der Beweis, durch welchen wir die Resultate vereinzelter Erfahrung überschreiten und die Nothwendigkeit erkennen, nicht unabhängig von aller Erfahrung durch subjective „Formen" von unbegreiflichem Ursprung, sondern nur durch logische Combination von Erfahrungen nach inductiver und deductiver Methode zu Stande.)

Kant verbindet mit der Eintheilung der Erkenntnisse in apriorische und empirische die zweite Eintheilung derselben in analytische und synthetische. Er versteht unter analytischen Urtheilen solche, deren Prädicat B zum Subjecte A als etwas gehört, was verdeckter Weise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urtheilen aber solche, deren Prädicat B ausser dem Subjectsbegriff A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind schwer. In den analytischen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines andern Princips. (Diesen Gebrauch der Ausdrücke analytisch und synthetisch unterscheidet Kant selbst richtig von dem sonst üblichen, wonach die Methode des das Gegebene zergliedernden Fortgangs zur Erkenntniss der Bedingungen und zuhöchst der Principien analytisch, die Methode des deducirenden Fortgangs aber von den Principien zur Erkenntniss des Bedingten aber synthetisch genannt wird; Kant will jene Methode lieber die regressive, diese die progressive genannt wissen. Der Kantische Begriff des analytischen Urtheils ist

eine Erweiterung des Begriffs des identischen Urtheils; in diesem bildet der ganze Subjectsbegriff, in jenem entweder der ganze Subjectsbegriff oder irgend ein Element desselben den Prädicatsbegriff. Doch ist mehr der Terminus neu, als der Begriff; auch die Früheren haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden).

Durch analytische Urtheile wird unsere Erkenntniss nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urtheilen aber muss ich ausser dem Begriff des Subjects noch etwas Anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen, welche als solche insgesammt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl (und zwar mit Nothwendigkeit) mit demselben verknüpft sei? Mit andern Worten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Kant glaubt drei Arten synthetischer Urtheile a priori als vorhanden nachweisen zu können, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Unbestrittene allgemeine und apodiktische Erkenntniss enthalten Mathematik und Naturwissenschaft; bestrittene enthält die Metaphysik, sofern in Frage steht, ob überhaupt Metaphysik möglich sei; ihrer Tendenz nach aber sind auch alle eigentlich metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori.

Mathematische Urtheile, sagt Kant, sind insgesammt synthetisch (obschon Kant einige mathematische Grundsätze, wie $a = a$, $a + b > a$, als wirklich analytische Sätze anerkennt, die aber nur zur Kette der Methode und nicht als Principien dienen sollen). Man sollte, sagt Kant, anfänglich zwar denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfasst. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Puncte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzuthut. (In der That aber ist dieses didaktische Hülfsmittel keine wissenschaftliche Nothwendigkeit; das Zurückgehen auf die Definitionen: Zwei ist die Summe von Eins und Eins, drei die Summe von Zwei und Eins etc., ferner auf die Definition des dekadischen Systems und auf den aus dem Begriff der Summe fliessenden Satz, dass die Ordnung der Zusammenfassung der Summanden für die Summe gleichgültig sei, reicht zu. Empirisch ist das Vorhandensein gleichartiger Objecte gegeben, die sich unter den nämlichen Begriff stellen lassen, woran die Zählbarkeit sich knüpft; aus den arithmetischen Fundamentalbegriffen aber folgen dann als anatytische Sätze die arithmetischen Grundsätze und aus diesen syllogistisch die übrigen Sätze.)

Ebensowenig, sagt Kant, ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Puncten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität; Anschauung muss zu Hülfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist. (Allerdings sind die geometrischen Sätze synthe-

tisch. Aber die geometrischen Fundamentalsätze, z. B. dass der Raum drei Dimensionen hat, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich sei, haben assertorische Gewissheit, nicht apodiktische; der Geometer erkennt die Dreizahl der Dimensionen des Raumes nur als Thatsache und weiss keinen Grund anzugeben, warum es nothwendig sei, dass derselbe gerade drei und nicht zwei oder vier Dimensionen habe; diese assertorische Gültigkeit aber wird erlangt durch Abstraction, Induction und andere logische Operationen, die auf dem Grunde zahlreicher Erfahrungen über räumliche Verhältnisse ruhen. Die in den Fundamentalsätzen sich bekundende Ordnung räumlicher Gebilde, welche sich philosophisch auf das Princip der Unabhängigkeit der Form von der Grösse reduciren lässt, bekräftigt ihre Gültigkeit, ist aber in der objectiven Natur des Raumes selbst begründet; nichts beweist ihren bloss subjectiven Charakter. Aus den Fundamentalsätzen folgen die übrigen geometrischen Sätze syllogistisch; sie haben apodiktische Gültigkeit und nicht bloss empirische, sofern sie aus jenen erwiesen und nicht auf unmittelbare Erfahrung gegründet sind; in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist die Geometrie eine apodiktische und nach dem Aristotelischen Gebrauch dieses Wortes apriorische, aber keineswegs nach dem Kantischen Wortgebrauch apriorische Wissenschaft.)

Naturwissenschaft, sagt Kant ferner, enthält synthetische Urtheile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit etc. (Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, dass sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Kraft u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstractionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden; nur in sofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Principien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im Aristotelischen, aber wiederum nicht im Kantischen Sinne apriorischen Charakter.)

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch nur für eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. der Satz: die Welt muss einen ersten Anfang haben. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Hieran knüpft sich die zweifache Frage: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich, und: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

In der transscendentalen Aesthetik, der Wissenschaft von den Principien der Sinnlichkeit a priori, sucht Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit darzuthun. In einer „metaphysischen Erörterung dieses Begriffs", die dasjenige enthalten soll, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, stellt Kant vier Sätze auf. 1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muss aller concreten Localisirung schon zum Grunde liegen (was freilich ein Cirkelschluss ist). 2. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei (was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist). 3. Der Raum ist kein discursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, dessen Theile alle sogenannten Räume sind (wobei freilich auffallend



ist, dass Kant in der Ueberschrift doch den Raum als einen „Begriff" bezeichnet). 4. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff (wobei freilich die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen in sich enthalten könne, eine willkürliche ist, sofern es sich um ein potentielles Enthaltensein derselben in ihm handelt; actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht in's Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin; die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten könnten, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine bloss subjective Anschauung sei).

In der „transscendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum", unter der Kant die Erklärung desselben als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden könne, versteht, führt Kant die Behauptung durch, die Vorstellung des Raumes müsse eine Anschauung a priori sein, wenn es möglich sein solle, dass die Geometrie die Eigenschaften desselben synthetisch und doch a priori bestimme. (Freilich hat Kant ebensowenig nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschauung die Gewissheit der geometrischen Fundamentalsätze folge, wie andererseits, dass dieselbe aus einer objectiv und empirisch begründeten Raumanschauung nicht folgen könne. Ausserdem hat Kant den Doppelgebrauch nicht genügend gerechtfertigt, den er von Raum, Zeit und Kategorien macht, sofern ihm dieselben einerseits als blosse Formen oder Weisen der Verknüpfung des empirisch gegebenen Stoffes, und doch andererseits unleugbar auch als etwas Materiales gelten, nämlich als die Materie oder der Denkinhalt, woraus wir die synthetischen Urtheile a priori bilden.)

Der Raum gilt demnach Kant als eine Anschauung a priori, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werde, und zwar als die formale Beschaffenheit des Gemüthes von Objecten afficirt zu werden oder als die Form des äusseren Sinnes überhaupt. (Dass der Raum nur die Form des äussern und nicht des innern Sinnes sei, die Zeit dagegen die Form des innern und mittelbar auch des äussern Sinnes, glaubt Kant nach der Natur der äussern und innern Erfahrung annehmen zu sollen; in der That aber haftet die Räumlichkeit allerdings auch den „Erscheinungen des inneren Sinnes" an, den Wahrnehmungsbildern als solchen, den Erinnerungsvorstellungen, auch den Begriffen, sofern die concreten Vorstellungen, aus denen sie abstrahirt sind, ihre unabtrennbare Basis ausmachen, daher auch den aus ihnen combinirten Urtheilen, sofern das, worauf das Urtheil geht, anschaulich mitvorgestellt wird, etc.; auch die psychischen Processe vollziehen sich in einem Raume, der freilich als Bewusstseinsraum von dem Raume der äusseren Objecte zu unterscheiden ist.) Die Räumlichkeit ist nach Kant nicht eine Form der Existenz von Objecten an sich selbst. Weil wir, sagt Kant, die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen angeschaut werden oder nicht oder auch von welchem Subject man wolle. Wir können nur von dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter

welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur in sofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Raum hat Realität, d. h. objective Gültigkeit, in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, Idealität aber in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. (Vgl. O. Ule, über den Raum und die Raumtheorie des Aristoteles und Kant, Halle 1850.)

Durch eine ganz analoge metaphysische und transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit sucht Kant auch deren empirische Realität und transscendentale Idealität darzuthun. Die Zeit ist ebensowenig, wie der Raum, etwas, was für sich bestände oder auch den Dingen als objective Bestimmung oder Ordnung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte; die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes, indem sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande bestimmt; weil aber alle Vorstellungen, auch wenn sie äussere Dinge zum Gegenstande haben, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand gehören, dessen formale Bedingung die Zeit ist, so ist die Zeit mittelbar auch eine formale Bedingung a priori der äusseren Erscheinungen. Die Zeit ist an sich, ausser dem Subjecte nichts; sie kann den Gegenständen an sich, ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung, weder subsistirend, noch inhärirend beigezählt werden. Die Zeit hat subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Den Einwurf, dass die Wirklichkeit des Wechsels unserer Vorstellungen die Wirklichkeit der Zeit beweise, weist Kant durch die Bemerkung ab, dass auch die Objecte des „inneren Sinnes“ nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten habe, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet werde, die andere, da auf die Form der Anschauung desselben gesehen werde, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern in dem Subject, dem derselbe erscheine, gesucht werden müsse (welche Unterscheidung freilich, auch wenn ein „innerer Sinn“ in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände, doch nicht zutreffen würde, weil bei der psychologischen Selbstbeobachtung das Subject, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Object, dem sie angehören, identisch ist; die Erscheinung des Vorstellungslaufs dürfte nicht bloss als ein untreues Abbild der an sich zeitlosen, den innern Sinn afficirenden inneren Zustände, sondern müsste auch als ein durch diese Affection in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem Seienden als solchem und nicht bloss der Erscheinung angehörendes Resultat betrachtet werden; zudem ist über die Natur des „innern Sinnes“ anders zu urtheilen, s. m. System der Logik, § 40).

Kant erklärt den Satz der Leibnitz - Wolff'schen Philosophie für falsch, dass unsere Sinnlichkeit nur die verworrene Vorstellung der Dinge und dessen, was diesen an sich selbst zukomme, sei. Er spricht dem Menschen die „intellectuelle Anschauung“ ab, die ohne Affection von aussen oder von innen her und ohne bloss subjective Formen (Raum und Zeit) Objecte, wie sie an sich seien, erkenne.

Das Resultat der transscendentalen Aesthetik fasst Kant (in der „allg. Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik“, 1. Aufl. S. 42, 2. Aufl. S. 59, bei Ros. II,

S. 49) dahin zusammen: „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt". Was wir äussere Gegenstände nennen, darin findet Kant nur Vorstellungen unserer Sinnlichkeit.

Zu dem gleichen Resultat gelangt Kant in Bezug auf die Verstandesformen in der transscendentalen Logik.

Die Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, ist die Sinnlichkeit, die Spontaneität des Erkenntnisses aber, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist der Verstand. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber sind blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe aber auf Functionen; Function ist die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Mittelst dieser Functionen bildet der Verstand Urtheile, welche mittelbare Erkenntnisse der Gegenstände sind. Auf den verschiedenen Stammbegriffen des Verstandes oder Kategorien beruhen die verschiedenen Urtheilsformen, und umgekehrt können aus den letzteren, wie die allgemeine (formale) Logik sie darlegt, die Kategorien durch Rückschluss von uns erkannt werden. (Vgl. A. F. C. Kersten, quo jure Kantius Arist. categ. rejecerit, Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berl. 1853, Lud. Gerkrath, de Kantii categ. doctrina, diss. inaug., Bonn 1854.) Kant definirt die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Urtheilsfunctionen als bestimmt angesehen wird (wie z. B. Körper durch die Kategorie der Substanz als Subject in dem Urtheil: alle Körper sind theilbar). Er stellt folgende Tafel der Urtheilsformen und der entsprechenden Kategorien auf:

Logische Tafel der Urtheile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurtheile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (particulare oder plurative)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urtheile	Unendliche oder limitative.	Disjunctive	Apodiktische.

Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substanzialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität und Dependenz	Dasein und Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Concurrenz)	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Hieran reiht sich eine Tafel synthetischer Urtheile a priori, die sich auf jene Verstandesbegriffe gründen. Kant bezeichnet dieselbe als:

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

Axiome der Anschauung	Anticipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Ein vollständiges System der Transscendentalphilosophie, sagt Kant, müsste auch die aus den reinen Stammbegriffen abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Causalität folgen; diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung (woraus folgt, dass Kant das Wesentlichste der gesammten Transscendentalphilosophie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben glaubt).

Kant bemerkt über diese Kategorien u. a., dass derselben in jeder Classe drei seien, da doch sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie (A und non-A) sein müsse; die dritte entspringe jedesmal aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe. (In der „Kritik der Urtheilskraft", Einl., letzte Note, nennt Kant jene Dichotomie eine analytische Eintheilung a priori, die nach dem Satze des Widerspruchs geschehe; jede synthetische Eintheilung a priori aber, die nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung, sondern aus Begriffen a priori geführt werden solle, müsse ein Dreifaches enthalten: 1. eine Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. den Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringe.) Die Allheit sei die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft wechselseitige Causalität unter Substanzen, die Nothwendigkeit die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz. Aber die Verbindung erfordere einen besonderen Act des Verstandes, um desswillen der dritte Begriff gleichfalls als ein Stammbegriff des Verstandes gelten müsse. (In dieser Kantischen Bemerkung liegt der Keim der Fichte'schen und Hegel'schen Dialektik.)

Die objective Gültigkeit der Kategorien (von welcher Kant in der „transscendentalen Deduction der Kategorien" handelt) beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung, der Form des Denkens nach, möglich ist. Sie beziehen sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Es sind, sagt Kant, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.

Im ersten Fall ist die Beziehung empirisch und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objecten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört (die von Kant Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 20 und 50, 2. Aufl. S. 34 und 74 sogenannte Materie der sinnlichen Erkenntniss) richtet sich nach den Objecten, jedoch ohne treu mit denselben übereinzustimmen. Die Dinge an sich oder transscendentalen Objecte afficiren unsere Sinne (Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 235; Proleg. z. M. § 33); durch diese

Affection entsteht die Empfindung der Farbe, des Geruchs etc., ohne dass diese Empfindungen mit dem Unbekannten in den Dingen an sich, das sie in uns hervorruft, gleichartig wäre; die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substanzialität, Causalität etc. aber beruht nach Kant nicht auch auf dieser Affection, weil sonst alle diese Formen empirisch und ohne Nothwendigkeit wären, dieselben gehören ausschliesslich dem Subject an, welches mittelst ihrer die Empfindungen gestaltet und so die Erscheinungen, die seine Vorstellungen sind, erzeugt; sie stammen nicht aus den Dingen an sich.

Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, dass unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Zwar der Wille, allein nicht die Vorstellung als solche übt eine Causalität auf das Dasein der Objecte aus. Wohl aber kann die Erkenntniss eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten. Diese letztere Annahme vergleicht Kant der astronomischen Theorie des Kopernicus, welche die erscheinende Drehung des Himmelsgewölbes aus einer realen Bewegung des Erdbewohners, nach welcher jene Erscheinung sich richte, erklärt.

Das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objective Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein.

Die Receptivität des Gemüthes kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Die Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung, und der Recognition derselben im Begriffe (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 ff.).

Das Durchlaufen des Mannigfaltigen in der Anschauung und die Zusammenfassung desselben zur Einheit ist die Synthesis der Apprehension. Ohne sie würden wir nicht die Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben können. Die reproductive Synthesis der Einbildungskraft ist gleichfalls auf Principien a priori gegründet (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 100 ff.; ebend. S. 117 f. und 123 und 2. Aufl. S. 152 wird bestimmter von der reproductiven Einbildungskraft, die auf Bedingungen der Erfahrung beruhe, die productive als eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss unterschieden; in der 2. Aufl. a. a. O. sagt Kant, dass die erstere zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss a priori nichts beitrage und nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehöre, wesshalb er auch in der 2. Aufl. von ihr, wie auch von der „Recognition im Begriff“, nicht mehr handelt). Würde ich bei der Synthesis der Theile einer Linie, eines Zeitabschnitts, einer Zahl die früheren immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Ohne das Bewusstsein aber, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Der Begriff ist das, was das Mannigfache, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in Eine Vorstellung vereinigt.

In der Erkenntniss des Mannigfaltigen wird das Gemüth sich der Identität seiner Function, durch die es die Synthesis übt, bewusst. Alle Verknüpfung und Einheit

im Erkennen setzt diejenige Einheit des Bewusstseins voraus, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und in Beziehung worauf alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewusstsein nennt Kant die transscendentale Apperception. Er unterscheidet dieselbe von der empirischen Apperception oder dem wandelbaren empirischen Selbstbewusstsein im Flusse der durch den innern Sinn aufgefassten innern Erscheinungen. Die transscendentale Apperception ist ein ursprünglicher synthetischer Act, das empirische Selbstbewusstsein beruht auf einer Analysis, welche jene ursprüngliche Synthesis zur Voraussetzung hat. Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das: „Ich denke", welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Selbst die objective Einheit des Raumes und der Zeit ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf diese transscendentale Apperception möglich.

Die Kategorien sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben. Alles Mannigfaltige der Anschauung muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception, gemäss sein, also unter allgemeinen Functionen der Synthesis nach Begriffen stehen. Die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, muss der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäss sein. Jeder Gegenstand, der uns in der Anschauung gegeben werden kann, steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die Kategorien als Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung sind demgemäss zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. h. der Erscheinungen) und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Ebenso ist uns andererseits keine Erkenntniss a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verbindung, sagt Kant, ist nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste der ganzen menschlichen Erkenntniss ist. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, diese empirische Synthesis aber wiederum von der transscendentalen, mithin von den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur, bloss als Natur überhaupt betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit abhängt. (Zur Erkenntniss besonderer Gesetze, weil diese empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, muss nach Kant Erfahrung dazu kommen. Freilich liegt in dieser Kantischen Theorie ein mehrfacher innerer Widerspruch, theils schon in sofern, als die

Dinge an sich uns afficiren sollen, Affection aber Zeitlichkeit und Causalität involvirt, welchen Kant doch andererseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt, ferner in sofern, als diese Affection einestheils einen völlig ungeformten, chaotischen Stoff liefern müsste, damit derselbe unter gar keinem andern Gesetz der Verknüpfung, als dem apriorischen, stehe, andererseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloss von Innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Diese letztere Schwierigkeit kann nicht etwa mittelst des Begriffs der Naturzweckmässigkeit beseitigt werden, den Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" aufstellt; denn die Naturzweckmässigkeit liegt nicht in der blossen Subsumirbarkeit specieller Gesetze unter allgemeinere, sondern in der organischen Form, und würde sie auch in jenem Sinne verstanden, so müsste sie, um die angegebene Schwierigkeit zu heben, wirklich objectiv und nicht, was Kant allein zugiebt und zugeben kann, ein bloss subjectives Princip der Urtheilskraft sein. Muss aber für die besonderen Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns afficirenden Objecte oder „Dinge an sich" gefunden werden, so lässt sich ferner nachweisen, dass die Art und Folge der Affectionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objectiv-wirklichen Behaftetsein eben „dieser Dinge an sich" mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Causalität etc. herfliessen kann, womit der Kantische Apriorismus und Subjectivismus gestürzt ist. Vgl. m. Syst. d. Log. § 44. Das Gleiche folgt übrigens auch schon aus der begrifflichen Nothwendigkeit, dass das Besondere das Allgemeine involvirt. Müssen die besonderen Gesetze der objectiven Realität an sich selbst zugeschrieben werden, so können auch die allgemeinen Gesetze, unter welche jene sich subsumiren lassen, derselben nicht fremd sein und nicht einen bloss subjectiven Ursprung haben.)

Kant erwähnt nachträglich (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 167 f.) ausser den beiden Wegen, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (dass nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen) noch einen Mittelweg, der sich vorschlagen lasse, nämlich die Annahme, dass die Kategorien nicht empirische, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die aber von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimmte. Er nennt diese Annahme (die im Wesentlichen mit der Leibnitzischen Theorie einer prästabilirten Harmonie übereinkommt, von Kant aber Proleg. z. e. j. k. Met. in einer Note zu § 37 Crusius beigelegt wird) eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, erklärt sich aber gegen dieselbe, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehöre. (Zudem liegt ein indirecter Beweis der blossen Subjectivität alles Apriorischen, sowohl der Anschauungformen Raum und Zeit, als auch der Kategorien, für Kant in den Antinomien, wovon in einem späteren Abschnitt gehandelt wird, Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 506, 2. Aufl. S. 534, in der Gesammtausg. von Rosenkranz und Schubert Bd. II, S. 399.)

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muss in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muss es ein drittes geben, was einerseits mit jener, andererseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche ver-

mittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, nennt Kant das transscendentale Schema des Verstandes. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich.

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die Succession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muss alle reine Verstandeserkenntniss a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fliessen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewissheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von discursiver Gewissheit.

Das Princip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Grössen. Das Princip der Antecipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich; aus diesem Princip fliesst der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulates, das auf den Erweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus" beigefügt, die auf dem Satze beruht, dass innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äussere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum ausser uns, möglich sei. Den Beweisgrund findet Kant darin, dass die Zeitbestimmuug, die in dem empirisch bestimmten Bewusstsein meines eigeneu Daseins liege, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, das von meinen

Vorstellungen verschieden sein müsse, damit der Wechsel daran gemessen werden könne, das also nur durch ein Ding ausser mir möglich sei. (Uebrigens hat Kant auch bereits in der 1. Aufl. S. 376, Bd. II, S. 301 der Ausgabe der Werke von Rosenkranz und Schubert, den empirischen „Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen" zu widerlegen gesucht, nämlich durch die Bemerkung, dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äusseren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben. Aeussere Gegenstände im Raum aber sind, wie Kant immer auf's Neue wiederholt, nicht für Dinge an sich zu halten; sie heissen äussere, weil sie dem äussern Sinn anhängen, dessen Anschauung der Raum ist. Unter dem „Beharrlichen in der Wahrnehmung" kann Kant nur die „beharrliche Erscheinung im Raume", die „undurchdringliche Ausdehnung" verstehen. Vgl. auch Proleg. zur Metaph. § 49.)

Obgleich unsere Begriffe die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objecte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingetheilt werden; denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objecte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos und eine nicht-sinnliche oder intellectuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist; in diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind. (Die Folgerung Späterer, weil das Ding an sich nicht in Raum und Zeit sei, müsse es „in der Gedankenwelt" sein, ist demnach auf Kantischem Standpunkte unzulässig. Versteht man unter dem, was in der Gedankenwelt sei, etwas unserm Denken Immanentes, also einen Begriff oder Gedanken, so gilt dies von dem „Ding an sich" gar nicht; versteht man darunter ein transscendentales Object unseres Denkens, so gilt dies von dem „Ding an sich" nur in sofern, als wir sein Dasein überhaupt annehmen müssen, aber nicht in dem Sinne, dass die Kategorien unseres Denkens darauf Anwendung finden können. Unverkennbar aber hat Kants Beziehung des dem Platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Noumena auf seine Dinge an sich trotz der Clausel, dass derselbe nur in negativem Sinne gelten solle, schon bei Kant selbst Verwirrung gestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt, insbesondere die Hineintragung von Werthbestimmungen in den Begriff der Dinge an sich. Dass die raum-, zeit- und causalitätslosen Dinge an sich, welche uns afficiren, etwas Besseres und Höheres seien, als die Erscheinungen, ist eine mindestens willkürliche Annahme, die aber durch jenen platonischen Terminus, namentlich in der Entgegensetzung: homo noumenon, homo phaenomenon, eine anscheinende Stütze erhält und so in die Ethik eingeführt wird.)

Durch Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transscendentale Ueberlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung

untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des Leibnitzischen Systemes, welches die Erscheinungen intellectuire, in der von Leibnitz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibnitz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objecte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne; er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittelst des Verstandes und der abgesonderten formalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, dass das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, dass Realitäten als blosse Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, dass wir den Substanzen keinen andern innern Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft unter einander nur als prästabilirte Harmonie denken dürfen, endlich, dass der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, dass jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigenthümlichen Formen habe und nicht bloss verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht angewandt werden.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Der Vernunftbegriff enthält das Unbedingte, und geht daher über jeden Gegenstand der Erfahrung hinaus. Kant nennt Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. (Vgl. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug., Berol. 1863.) Der transscendentale Vernunftbegriff geht auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urtheile sich entnehmen liessen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urtheil begrifflich aufgefasst wurde, so lassen die transscendentalen Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind theils kategorisch, theils hypothetisch, theils disjunctiv. Demgemäss giebt es drei transscendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1. der kategorischen Synthesis in einem Subject, 2. der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3. der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjects, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (ens realissimum). Diesen drei Ideen gemäss giebt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, da sie vermöge einer natürlichen Illusion entstehen, welche der menschlichen Vernunft eben so unhintertreiblich anhängt, wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen, und gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden kann. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische

Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosse Bewusstsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hülfe nehmen (etwa, wie später Herbart auf die gegenseitige Verbindung der Vorstellungen einen Beweis für die punctuelle Einfachheit der Seele zu gründen versucht hat), so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzuthun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewusstsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existire, als einfache Substanz incorruptibel, als intellectuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder Eine Person, in möglichem Commercium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie involviren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjecte gilt, auf das Ich als transscendentales Object. Dass Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject und als etwas, das nicht bloss wie ein Prädicat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, dass das Ich der Apperception ein logisch einfaches Subject bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Dass ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert. Bedenkt man aber (sagt Kant Kr. d. r. V. 2. A. S. 427 f.), dass beiderlei Art von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern nur insofern eins dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniss liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äussern Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des innern Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Aufl. der Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transscendentalen Verstande aber gilt weder der Dualismus, noch der Pneumatismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämmtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transscendentale

Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben" (Kr. d. r. V. 1. A. S. 379, bei Ros. II, S. 303). „Ich kann wohl annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können" (ebd. S. 359, bei Ros. II, S. 288 f.). Diese letztere, hier als möglich bezeichnete Annahme steht der Leibnitzischen Monadologie nahe, sofern nach dieser zwar nicht eine einzelne Monade, aber doch ein Monadencomplex unseren Sinnen als ein ausgedehntes Ding erscheint und zugleich in sich selbst Wesen enthält, welche Vorstellungen haben, und Wesen enthalten kann, die mit Bewusstsein vorstellen und denken; in einem andern Sinne berührt sich jene Annahme mit dem Spinozismus, welcher der Einen Substanz Denken und Ausdehnung, freilich als reale Attribute, zuschreibt. In der zweiten Auflage der Vernunftkritik hat Kant diese Möglichkeit nicht negirt, vielmehr durch den oben citirten Satz wiederum angedeutet, der näheren Ausführung aber sich enthalten. Hierin liegt sachlich keine Aenderung seines Gedankens; jedoch bekundet sich formell eine grössere Strenge in der Anwendung des kritischen Princips, sofern nunmehr Kant vorzieht, unbeweisbare dogmatistische Annahmen auch nicht einmal als Hypothesen auszuführen, sondern sich auf die kürzeste Andeutung zu beschränken. Uebrigens geht jene Hypothese zunächst nicht darauf, dass das transscendentale Substrat äusserer Erscheinungen mit unserm denkenden Ich identisch oder dass es gar nur ein Gedanke des Ich sei, sondern darauf, dass es möglicherweise auch selbst ein denkendes Wesen sei und daher dem transscendentalen Substrat des inneren Sinnes gleichartig sein könne, etwa so, wie im Leibnitzischen System sämmtliche Monaden einander gleichartig sind; weil wir aber von dem transscendentalen Substrat nach Kant gar nichts Näheres wissen können, so liegt ferner in der Consequenz, dass auch noch andere Annahmen, wie etwa jene Identitätsansicht, sofern sie als blosse Hypothesen auftreten, nicht widerlegt werden können. Sehr mit Unrecht würde man die hier von Kant gewagte Vermuthung dem Fichte'schen Subjectivismus gleichsetzen. Es ist wahr, dass Kants Aeusserungen über das transscendentale Object etwas Schwankendes haben; aber dieses Schwanken findet sich (als natürliche Folge des von der Kantischen Doctrin unabtrennbaren Widerspruchs, dass das transscendentale Object Ursache der Erscheinung sein soll und doch nicht Ursache sein kann) auch bereits in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. und ist keineswegs erst (wie Schopenhauer u. A. behauptet haben) in der zweiten zu finden. Vgl. z. B. in beiden Auflagen die Stellen einerseits bei Ros. II, S. 235, andererseits ebend. S. 391, Z. 9 v. o. ff., auch Proleg. § 57, ebd. III, S. 124. Mögen die Aeusserungen, in welchen Kant unser Nichtwissen von der Natur des transscendentalen Objectes betont, in der ersten Aufl. der Kr., später aber, da er Missverständnissen gegenüber den Unterschied seiner Ansicht von dem Berkeley'schen Idealismus deutlicher zu machen bemüht war, die Aeusserungen, worin er die Nothwendigkeit der Voraussetzung der Dinge an sich als des transscendentalen Grundes der Erscheinungswelt hervorhebt, einigermaassen häufiger sein, so ist doch Kants Ansicht im Wesentlichen die gleiche geblieben, nämlich es sei anzunehmen, dass, aber ungewiss, wie das transscendentale Object oder die Dinge an sich existiren. In der 1. Aufl. S. 105 sagt Kant doch nur, für uns sei dieser Gegenstand nichts, und S. 109 lässt er denselben doch auch nur als X immer

einerlei sein. Entschieden falsch aber würde es sein, das transscendentale Object des äussern oder des innern Sinnes, die Noumena oder „Dinge an sich", von denen Kant in beiden Auflagen der Kritik die Mannigfaltigkeit der Affectionen des äusseren und inneren Sinnes herleitet, an welche sich der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen knüpft, dogmatisirend mit der „Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" zu identificiren. (Dies zur Ergänzung und theilweise zur genaueren Bestimmung meiner Ausführungen in der Abhandlung: De priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, und zur Antwort auf Michelets Entgegnung in seiner Zeitschrift: der Gedanke, Bd. III., Berlin 1862, S. 237—243; vgl. mein Syst. der Log. 2. Aufl. Bonn 1865, S. 42.)

Aus der kosmologischen Idee fliessen vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transscendentalen Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Consequenz ergeben. Die Vierzahl der Antionomien knüpft sich an die vier Klassen der Kategorien. (Vgl. ausser der von Herbart, Hegel, Schopenhauer u. A. geübten Kritik insbesondere noch: Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gott. 1838; Jos. Richter, die Kantischen Antinomien, Mannheim 1863.)

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Antithesis: es existirt nichts Einfaches.

Die causale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es giebt eine Freiheit im transscendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachslosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen. Antithesis: es existirt nichts schlechthin Nothwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirect geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen.

Kant löst die Antinomien durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. In Bezug auf die Welt als transscendentales Object oder Noumenon oder intelligible Welt ist in den beiden ersten oder mathematischen Antinomien sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch. Die intelligible Welt fällt nicht unter die Vorstellung des Räumlichen, welche den beiden Prädicaten: Begrenztheit im Raum und unendliche Ausdehnung gemeinsam übergeordnet ist etc., also kann sie weder das eine noch das andere dieser Prädicate haben; aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des andern erschlossen werden; der contradictorische Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis ist in der That nur ein scheinbarer, eine „dialektische Opposition". Als regulatives Princip unserer Forschung aber muss die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. In den beiden letzten oder dynamischen Antinomien ist in Bezug auf die intelligible Welt die Thesis wahr, in Bezug auf die phänomenale Welt aber gilt die Antithesis. Alle Erscheinungen siud durch andere mit Naturnothwendigkeit bedingt, in den Dingen an sich selbst aber liegt die Freiheit; es giebt keine unbedingte Ursache in der

Erscheinung, aber ausserhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen liegt als transscendentaler Grund derselben das Unbedingte.

Der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten, als Urbild oder transscendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht, ist das theologische Ideal. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physiko-theologische Argument.

Das ontologische Argument schliesst aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die nothwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, dass das Sein ein reales Prädicat neben andern sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädicate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädicaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein grösser, vollkommener oder realer, als jenes andere Wesen, sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objects mit allen seinen Prädicaten. Diese Setzung bildet die unerlässliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objects auf seine Prädicate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädicat erschlossen werden sollte, müsste demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz; die Behauptung aber: Gott ist, ist, wie jeder Existenzialsatz, ein synthetischer Satz, und kann daher nicht in Bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schliesst daraus, dass überhaupt irgend etwas existirt, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches dann unter Zuhülfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, dass die Principien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin nothwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig.

Das teleologische Argument schliesst aus der Zweckmässigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Ueberzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebensowenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen: denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transscendentale Object. Führte aber der teleologische Schluss zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maassgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmässigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Weltschöpfer erwiesen. Der ergänzende Recurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso, wie überhaupt die transscendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Princip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntniss die systematische Ein-

heit zu suchen. Die transscendentalen Ideen sind nicht constitutive Principien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objecte erkannt werden könnten, sondern fordern nur principielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie. aller theologischen und überhaupt transscendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten. Bei dem praktischen Vernunftgebrauch aber soll das Vernunftideal als Denkform für den höchsten Gegenstand des moralisch-religiösen Glaubens dienen.

Aus der „Methodenlehre", in welcher Kant viele werthvolle Bemerkungen niedergelegt, aber die Lehre von dem Verhältniss unseres Denkens zur objectiven Realität nicht um ein wesentliches Glied erweitert, sondern vielmehr aus den schon gewonnenen Sätzen methodologische Consequenzen gezogen hat, mag hier genügen, einen Satz anzuführen, den Kant in dem Abschnitt von der Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauch ausspricht (Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 747, 2. Aufl. S. 775, bei Ros. II., S. 577): „es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse".

An die Kritik der reinen Vernunft und insbesondere an die transscendentale Aesthetik und Analytik schliesst sich Kant's Naturphilosophie an. Soll die Naturphilosophie die Naturerscheinungen aus dem, was denselben als transscendentales Object oder Ding an sich zum Grunde liegt, erklären, so ist eine solche auf dem kritischen Standpunct unmöglich, der uns auf die Erkenntniss von Erscheinungen beschränkt, welche unsere Vorstellungen sind. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" können nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze enthalten, die Kant für naturwissenschaftliche Grundsätze a priori hält. Wenn dennoch über die Erscheinung hinausgegangen, insbesondere die Materie auf Kräfte zurückgeführt wird, so steht diese hinter der Erscheinung liegende Kraft in einer unhaltbaren Mitte zwischen einem Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich.

Nach der Kritik der reinen Vernunft ist es das unräumliche und zeitlose Ding an sich, was unsere (an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen) Sinne so afficirt, dass dadurch in uns Empfindungen entstehen, welche durch das Ich in die apriorischen Anschauungs- und Denkformen eingefügt werden. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt Kant: „Durch Bewegung allein können die äusseren Sinne afficirt werden". Nach der Consequenz der Kritik der reinen Vernunft kann dieser Satz nur bedeuten: wenn die Affection selbst wieder Erscheinung wird (indem wir nicht bloss eine Affection erleiden, sondern den Vorgang der Affection bei andern empfindenden Wesen oder auch bei uns selbst wiederum wahrnehmen, z. B. den Schlag sehen, der unseren Gefühlssinn trifft etc.), dann muss die raum- und zeitlose Beziehung, die in der That den Vorgang der Empfindungsbildung bedingt, uns als Bewegung erscheinen. Aber diese Beschränkung, in welcher der Satz von der Affection durch Bewegung nach den Principien der Vernunftkritik allein gelten dürfte, tritt in der darauf gebauten Naturphilosophie mehr und mehr zurück, so dass dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der (nur in unserm Bewusstsein vorhandenen) Erscheinungen, und einer Theorie der (unabhängig von dem Bewusstsein empfindender Wesen existirenden, möglicherweise vor der Existenz von Organismen bereits bestehenden, und die Entstehung der Empfindungen bedingenden) Realität, die allen Naturerscheinungen zum Grunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt. Man muss bei der Lectüre der „metaphysischen Anfangsgründe der

Naturwissenschaft“ in gewissem Betracht vergessen und doch in anderm Betracht festhalten, dass wir nach der Consequenz des Systems es nur mit Vorgängen zu thun haben, die bloss innerhalb unseres Bewusstseins stattfinden, also bereits psychisch bedingt sind und nicht der Existenz empfindender und vorstellender Wesen als Bedingung zum Grunde liegen können. (Vgl. Lazarus Bendavid, Vorlesungen über die metaph. Anfangsgr. der Naturw., und andererseits Schwab, Prüfung der Kantischen Begriffe von der Undurchdringlichkeit, der Anziehung und der Zurückstossung der Körper, nebst einer Darstellung der Hypothese des le Sage über die mechanische Ursache der allgemeinen Gravitation, 1807, und Fr. Gottlieb Busse, Kants metaph. Anfangsgr. der Naturw. in ihren Gründen widerlegt, Dresden 1828.)

Kant bringt die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt, das zweite zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heisst Dynamik, das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation, das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

In der Phoronomie definirt Kant die Materie als das Bewegliche im Raum, und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definirt er dieselbe als das Bewegliche insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft; er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstossungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstossung: die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elasticität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist in's Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Theils der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältniss der Würfel, die Attractionskraft dagegen im umgekehrten Verhältniss der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab, die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloss mögliches Prädicat (ohne alle Relation auf eine Materie ausser ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung

des Raumes, ein wirkliches Prädicat derselben (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber ein blosser Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig; das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik bildet die (der „Metaphysik der Sitten", welche die Rechts- und Tugendlehre in sich begreift, coordinirte) „Metaphysik der Natur", die von den bewegenden Kräften der Materie handelt und von Kant in ein „Elementarsystem" und „Weltsystem" eingetheilt wird. Das Manuscript ist unvollendet geblieben. (Es wird vielleicht in nächster Zeit durch Reicke edirt werden.)

§ 17. Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntniss und der Erkenntniss a priori findet, so bildet das Fundament seiner Kritik der praktischen Vernunft der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Princip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Princip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugniss unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materialen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen beherrschenden Gesetzes übrig. Das Princip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Dieses „Grundgesetz der praktischen Vernunft" trägt die Form eines Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, der kategorische Imperativ. Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fliesst aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien aber aus der Heteronomie der Willkür. Aeussere Gesetzmässigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des

sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinnenwesen oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt, lehrt Kant (indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Werthunterschied auffasst) der Ursprung der Pflicht. Auf das moralische Bewusstsein gründen sich drei moralisch nothwendige Ueberzeugungen, welche Kant „Postulate der reinen praktischen Vernunft" nennt, nämlich die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unserer selbst als eines Sinnenwesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse, von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur in's Unendliche annähern könne, und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewusstsein geforderte Harmonie herstelle.

Der Grundgedanke von Kant's philosophischer Religionslehre, den er in der Schrift: „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" entwickelt, liegt in der Reduction der Religion auf das moralische Bewusstsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst; die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant reducirt die kirchlichen Dogmen durch allegorisirende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Ausser der zum vorigen Paragraphen angeführten Litteratur und den Stellen bei F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. A., worin Kants ethische Lehren geprüft werden, ferner Wegscheiders Vergleichung Stoischer und Kantischer Ethik (Hamburgi 1797) etc., sind speciell über die Erziehungslehre Strümpell (die Päd. der Ph. Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843), Arthur Richter (Kants Ansichten über Erziehung, G.-Pr., Halberstadt 1865), über die Lehre vom radicalen Bösen L. Paul (Halle 1865) über Kants Religionsphilosophie überhaupt Ch. A. Thilo (in: Zeitschr. für exacte Philos. Bd. V, Leipz. 1865, S. 276—312; 353—397) zu vergleichen.

Kant hat seinem Hauptwerk über die praktische Philosophie nicht den Titel gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, dass es reine praktische Vernunft gebe; gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen speculativen Vernunft einer Kritik, die einer Ueberschreitung ihrer Grenzen entgegentrete, denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That (Krit. der prakt. Vern., Vorrede).

Die Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant am ausführlichsten in der (dem Hauptzweck vorausgeschickten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" erörtert.

Kant definirt Maxime als das subjective Princip des Wollens; das objective Princip dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, nennt er das praktische Gesetz; er fasst beides zusammen unter dem Begriff des praktischen Grundsatzes, d. h. eines Satzes, der eine allgemeine Bestimmung des Willens enthält, die mehrere praktische Regeln unter sich hat (Grundl. z. M. d. S., 1. Abschn., Note; Kr. d. pr. Vern. § 1). Er argumentirt: alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (Kr. d. pr. Vern. § 2). Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit; unter der Glückseligkeit versteht Kant „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet"; das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Princip der Selbstliebe (ebend. § 3). Da nun Kant allem Empirischen die Nothwendigkeit abspricht, welche zur Gesetzmässigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber, d. h. jeder Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben einen empirischen Charakter trägt, so folgt, dass, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, es sich dieselben nur als solche Principien denken kann, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach, wodurch sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (ebend. § 4). Der Wille, der durch die blosse gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinungen, also frei (ebend. § 5), wie auch umgekehrt ein freier Wille nur durch die blosse Form oder die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden kann (ebend. § 6). Nun sind wir uns bewusst, dass unser Wille einem Gesetze unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muss also durch die blosse Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen (ebend. § 7). Dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder den kategorischen Imperativ bringt Kant in der Grundlegung zur Metaph. der Sitten auf eine dreifache Formel: 1. Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, oder: so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte; 2. Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst; 3. Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens; in der Kritik der praktischen Vernunft beschränkt er sich auf die eine Formel (§ 7): Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Die Selbstbestimmung nach diesem Princip nennt Kant „Autonomie des Willens"; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf irgend welche „Materie des Wollens", d. h. auf irgend welche zu erstrebende Zwecke, insbesondere auf den Zweck der (eigenen oder auch allgemeinen) Glückseligkeit gilt ihm als „Heteronomie der Willkür". (Es ist freilich leicht ersichtlich, dass Kant bei dieser Bekämpfung des „Eudämonismus" den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten in's Niedrige herabgezogen hat, um ihn

dann durch Messung an dem reineren moralischen Bewusstsein ungenügend und verwerflich zu finden. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmässige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen „eudämonistischen" Nebenzwecken; dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, dass das Pflichtmässige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewusstseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbstständigkeit durch seine ethischen Mahnungen ein sehr wesentliches Verdienst erworben; er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbeding- Pflicht über „das süsse Gefühl des Wohlthuns" (vgl. die Abhandlung zum ewigen Frieden, bei Ros. u. Sch. VII, 1, S. 290), mit seiner Erhebung materieller und geistiger Arbeit über müssigen Genuss (vgl. den Aufsatz von einem vornehmen Ton in der Philosophie, bei Ros. u. Sch. I, S. 622, auch die Abhandlung über den muthmassl. Anfang der Menschengesch. bei Ros. u. Sch. VII, S. 376 ff.), mit seiner Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äusserer Ruhe und Ordnung gerade die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte; aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Thätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Functionen die Ethik basirt; insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, dass auch aus dem eudämonistischen Princip für das Zusammenleben der Menschen die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff, durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objecten der egoistischen Begierde und demgemäss ihren Ausschluss aus dem Moralprincip begründet, ist der ihres empirischen Charakters; als empirische Zwecke sollen sie der Nothwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der blossen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Princip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der That aber fällt in die (äussere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl, wie das Unedle, Liebe ebensowohl wie Selbstsucht, der Gegensatz des Werthes ist specifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht auf's Genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodikticität aus den empirischen Erkenntnissen, die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntniss a priori knüpft. Es fliesst daraus ein zweifacher Nachtheil: 1. das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2. das Höhere wird exclusiv formalistisch gefasst, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht; zudem wird von Kant in der Sittenlehre die Werthordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Norm gewonnen; die sittliche Aufgabe der Individualisirung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht. Kant hat die Form logischer Abstraction, welche die Möglichkeit der juridischen und militairischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen.

Es ist wahr, dass kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, dass die Moralität nicht ein sporadisches Wohlthun, sondern die pflichtmässige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Conformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urtheil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, dass keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodikticität involvirt, sondern alle Apodikticität auf der Einordnung in einen durch Principien bedingten Zusammenhang der Erkenntnisse beruht. Aber es ist nicht wahr, dass die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie" durch die Vernunft des Subjectes allein hinzugethan werden müsste; sie beruht auf der Aufnahme der objectiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fliessen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich - zeitliche und causale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnissobjecte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Werthordnung; wie sich die Apodikticität im Erkennen zu der realen Nothwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Werthordnung der natürlichen und geistigen Functionen. Vgl. m. Abhandlung über das Aristotelische, Kantische und Herbart'sche Moralprincip, in Fichte's Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 24, 1854, S. 71 ff. und System der Logik zu § 137.)

Der kategorische Imperativ dient Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als Princip der Deduction des Vermögens der Freiheit, indem er in dem moralischen Gesetz ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und demgemäss der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur" erkennt. Hierdurch soll der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zuwachsen, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres (in den kosmologischen Antinomien) als möglich angenommenen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective, obgleich nur praktische Realität verschafft wird. Der Begriff der Ursache wird hier nur in praktischer Absicht gebraucht, indem der Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegt wird, aber ohne dass der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könnte. Die Causalität als Freiheit kommt dem Menschen zu, sofern er ein Wesen an sich (ein Noumenon) ist, die Causalität als Naturmechanismus kommt ihm zu, sofern er dem Reiche der Erscheinungen (Phaenomena) angehört. Die objective Realität, welche dem Begriff der Causalität im Felde des Uebersinnlichen in praktischer Absicht zukommt, giebt auch allen übrigen Kategorien die gleiche praktisch anwendbare Realität, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, dem moralischen Gesetz, in nothwendiger Verbindung stehen, so dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft in praktischer Absicht wiedergewinnt, was er in der Kritik der reinen speculativen Vernunft in theoretischem Betracht aufgegeben hatte. Der reinen praktischen Vernunft wird von Kant das Primat vor der speculativen, d. h. eine Ueberordnung ihres Interesses über das der speculativen, in dem Sinne zugeschrieben, dass die speculative Vernunft nicht berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, sondern Sätze der praktischen Vernunft, die für sie überschwenglich seien (obschon sie ihr nicht widersprechen), mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse (Kr. der pr. Vern., Ausg. der Werke von Ros. u. Sch. VIII, S. 258 ff). Ueber ein schwankendes Mithineinspielen der praktischen Gültigkeit in die theoretische kommt Kant freilich hierbei nicht hinaus.

Als unabhängig und frei von dem Mechanismus der ganzen Natur hat der Mensch Persönlichkeit und gehört dem Reiche der Selbstzwecke oder der Noumena an. Indem aber diese Freiheit das Vermögen eines Wesens ist, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist, mit anderen Worten, indem die Person als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört, unterworfen ist, so liegt hierin der Ursprung der moralischen Pflicht. Kant preist die Pflicht als erhabenen, grossen Namen, der nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führe, in sich fasse, sondern Unterwerfung verlange, doch auch nichts drohe, was natürliche Abneigung im Gemüthe errege und schrecke, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüthe Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung, wenn gleich nicht immer Befolgung erwerbe, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken (Kr. d. pr. V., in der Ausg. der Werke von Ros. u. Sch. VIII, S. 214). In gleichem Sinne sagt er: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (ebend., Beschluss, VIII, S. 312). Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. An die Idee der Persönlichkeit knüpft sich das Gefühl der Achtung, indem sie uns die Erhabenheit unserer Natur ihrer Bestimmung nach vor Augen stellt und indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt (ebend. VIII, S. 215).

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche die speculative Erkenntniss nicht erweitern, aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung auf's Praktische objective Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte, mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Ausser der Freiheit giebt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne dass jemals das Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes, völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralisshen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen in's Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst grossen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit; andererseits ist das Bewusstsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend, denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Uebereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen jene Uebereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Uebereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum als bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemässen Causalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, d. h. das Dasein Gottes, postulirt.

Die Annahme des Daseins einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine blosse Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube und zwar, weil bloss reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältniss zum Kirchenglauben (wobei Kant freilich zu ausschliesslich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellectuellen Bedürfnisses anerkennt, die moralischen Beziehungen aber kräftig und rein hervorhebt, obschon nicht ohne Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht). Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1. von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur, 2. von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. In der menschlichen Natur findet Kant einen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, indem der Mensch das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in seine Maximen aufnehme, aber geneigt sei, die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen; dieser Hang sei, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden müsse, moralisch böse, und dieses Böse sei radical, weil es den Grund aller Maximen verderbe. (Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Cultur ver-

glichen werden, die er 1786 in der Abhandlung über den muthmasslichen Anfang den Menschengeschichte aufstellt, in den Werken hrsg. von Rosenkranz und Schubert VII, 1, S. 363—383, wo er S. 374 f. für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Discrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbstständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde; an sich seien die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Cultur Abbruch und thun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Cultur liegt.) Das gute Princip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädicate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probierstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äussern Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen lässt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äussere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dasselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus; die Schwäche der menschlichen Natur ist Schuld, dass auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. In dem Prävaliren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffenthum; der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre. Das Princip des Rechtes ist, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Der Rechtsstaat und das Rechtsverhältniss der Staaten unter einander ist das Ziel der geschichtlichen Entwickelung. Die Tugendpflichten gehen auf Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen Andere. Die Beförderung

unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht; die Beförderung der Vollkommenheit des Andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann. (Diese letztere Aeusserung involvirt unverkennbar eine Ueberspannung des Begriffs der sittlichen Selbstständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, dass nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur persönlichen Vollkommenheit möglich ist. An Kants Begründung des Rechts ist nicht ohne Grund eine zu exclusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffs getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesammten Rechtsordnung bilde; bei Kant erscheine das Recht, das doch die äussere Ordnung des geselligen Lebens sei, als eine Ordnung der Ungeselligkeit. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesammtaufgabe der Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen. Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist ebenso wie auf anderen Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form relativ berechtigt gegen naive Vermischung, erschliesst aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständniss.)

§ 18. An die Kritik der reinen speculativen und der praktischen Vernunft schliesst sich bei Kant als ein Verbindungsmittel des theoretischen und des praktischen Theiles der Philosophie zu einem Ganzen die Kritik der Urtheilskraft an. Kant definirt die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, bestimmend; ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflectirend. Die reflectirende Urtheilskraft bedarf eines Princips, um von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen. Die allgemeinen Naturgesetze haben nach der Kritik der reinen Vernunft ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem wenn gleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Nun ist das Princip der reflectirenden Urtheilskraft eben dieses, dass die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, wenn gleich nicht der unserige, sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. In der Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Gesetze liegt die Zweckmässigkeit der Natur, welche jedoch nicht den Naturproducten selbst beigelegt werden darf, sondern ein Begriff a priori ist, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Vermöge der Zweckmässigkeit der Natur stimmt die Gesetzmässigkeit ihrer Form

auch zur Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke. Der Begriff der Einheit des Uebersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, mit dem, das der Freiheitsbegriff praktisch enthält, macht den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen Philosophie möglich.

Die reflectirende Urtheilskraft ist theils ästhetische, theils teleologische Urtheilskraft; jene geht auf die subjective oder formale, diese auf die objective oder materiale Zweckmässigkeit. In beiderlei Beziehung ist der Zweckbegriff nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip.

Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnissvermögen harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erweckt. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorruft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Die teleologische Urtheilskraft betrachtet die organische Natur nach der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit. Was für intelligible Wesen das Gesetz der Sittlichkeit ist, das ist für blosse Naturwesen der organische Zweck. Die mechanische und die teleologische Naturerklärung beruhen darauf, dass sich die Naturobjecte theils als Gegenstände der Sinne, theils als Gegenstände der Vernunft betrachten lassen. Die mechanischen und die Zweckursachen mag ein intuitiver Verstand, den aber der Mensch nicht besitzt, als identisch erkennen.

Kant's Lehren über das Schöne und Erhabene sind von Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, demnächst von Schelling etc. fortgebildet, von Herder in der Kalligone bekämpft worden; vgl. insbesondere Vischer's Aesthetik, Zimmermann's Gesch. der Aesthetik etc. Die Kantische Teleologie hat namentlich auf Schelling's und Hegel's Philosophie wesentlichen Einfluss geübt; vgl. darüber die Aeusserungen von Rosenkranz in seiner Gesch. der Kantischen Philosophie, ferner von Michelet, Erdmann, Kuno Fischer und Anderen.

In mehrfachem Betracht bildet die Kritik der Urtheilskraft zwischen der Kritik der reinen und praktischen Vernunft die Vermittlung. Die Kritik der reinen Vernunft erkannte nur dem Verstande constitutive Principien zu, die Kritik der praktischen Vernunft erkannte Vernunftideen als maassgebend für das Handeln an; zwischen dem Verstand und der Vernunft aber bildet Urtheilskraft das Mittelglied. Zwischen dem Erkennen und Begehren steht psychologisch das Gefühl der Lust und Unlust, auf dieses aber bezieht sich die Urtheilskraft in ihrem ästhetischen Gebrauch, indem sie ihm a priori die Regel giebt. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Uebersinnlichen ist nach Kant eine unübersehbare Kluft befestigt, so dass von jenem zu diesem vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite

keinen Einfluss haben kann; gleichwohl soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, folglich muss die Natur auch so gedacht werden können, dass in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen; durch den Begriff der Naturzweckmässigkeit vermittelt die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt worden entweder aus einem bloss *subjectiven* Grunde als Uebereinstimmung seiner Form in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe mit dem Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem *objectiven*, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmässigkeit der erstern Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie; die Vorstellung von der Zweckmässigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung der Dinge zu thun, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloss subjectiven Zweckmässigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objectiven Zweckmässigkeit; jene beurtheilen wir *ästhetisch*, vermittelst des Gefühls der Lust, durch *Geschmack*, diese *logisch*, nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der *ästhetischen* und *teleologischen*.

Das Vermögen der Beurtheilung des *Schönen* ist der *Geschmack*. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf's Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf's Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben; das Geschmacksurtheil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner *Qualität* nach, *uninteressirt*. Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten. *Angenehm* ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. *Gut* ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. *Schön* ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objectiver Werth beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. thierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne, als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das

Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Quantität nach, allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressirt und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht (wie beim ethischen Urtheil) aus Begriffen entspringen; es ist also mit demselben nicht ein Anspruch auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit verbunden.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurtheilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein. Die freie Schönheit (pulchritudo vaga) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloss anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet; das Wohlgefallen an der Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, dadurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird) verknüpft. Wird das Geschmacksurtheil über die Schönheit durch das Vernunfturtheil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmässigkeit eingeschränkt, so ist es nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil; nur in der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Nothwendigkeit ist nicht theoretisch und objectiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. h. sie ist die Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmt und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen lässt, weil das Princip zwar nur subjectiv, aber subjectiv allgemein, eine Jedermann nothwendige Idee ist.

Das Schöne gefällt mit einem Anspruch auf jedes Andern Beistimmung als Symbol des sittlich Guten, und der Geschmack ist demgemäss im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjecte schön genannt werden dürfen; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und in's Gemüth gerufen werden. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ocean, als viel-

mehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüth durch die Anschauung desselben gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muss ebensowohl, wie das am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach letztere als nothwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Classen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält; diese Bewegung aber wird, indem sie als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsene; in beiden Fällen aber wird dem Objecte, welches diese Stimmung der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Grössenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstrasse und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer grössere Einheiten, so erscheint uns alles Grosse in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, über allen Maassstab der Sinne gross; das Gefühl des Erhabenen involvirt ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maasstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Verlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so dass dem Gemüth die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Grosse liegt nur in des Subjects eigener Bestimmung.

Obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse, voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss; im ästhetischen Urtheil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüths der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurtheile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit. Die mechanische Kunst verrichtet die dem Erkenntniss eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht und zwar entweder als blosse Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurtheilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Product der schönen Kunst muss zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Die ästhetische Zweckmässigkeit ist subjectiv und formal. Es giebt eine objective und intellectuelle Zweckmässigkeit, die bloss formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip; die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten. Auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft dann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung als die der Causalität ihrer Ursache zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Causalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurtheilen die Natur teleogisch, sofern wir einem Begriff vom Objecte, als ob er in der Natur belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloss ein regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde gelegt werden; dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflectirenden, sondern der bestimmenden Urtheilskraft zukommen, in der That aber dann gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Causalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmässigkeit ist theils eine innere, theils eine äussere oder relative, jenachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch für andere Wesen ansehen; die letztere Zweckmässigkeit heist die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmässige kann nur unter der Bedingung für einen (äussern) Naturzweck angesehen werden, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen, d. h. solche Naturproducte, in welchen alle Theile nicht nur um einander und des Ganzen willen existirend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturproducte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mittheilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten innern Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht im Stande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Theile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der discursiven Erkenntnissart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile zu denken. Der discursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Product, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (causae finales) ansehen. Wir dürfen weder behaupten: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, noch auch: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich; die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Principien nebeneinander bestehen: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, und: die Beurtheilung einiger Producte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, so weit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Princip der Zweckursachen reflectire.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Classen von Organismen findet Kant (wie später Lamarck und in neuester Zeit wiederum Darwin) Grund zu der Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter; die Hypothese, dass specifisch unterschiedene Wesen aus einander entstanden seien, z. B. aus Wasserthieren Sumpfthiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landthiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“; er erfreut sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, dass auch bei dieser Annahme die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, dass der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmässig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mitunter nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Thierreichs aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden. Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, wovon wir bloss die Erscheinungen kennen.

(Aus der Kantischen Idee des intuitiven Verstandes, der in dem übersinnlichen Substrat der erscheinenden Natur den Grund des Zusammenhangs von Naturmechanismus und Zweckmässigkeit erkenne und das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile begreife, hat sich später die Schellingsche Naturphilosophie entwickelt.)

§ 19. Die Kant'sche Doctrin wurde philosophisch vom Locke'schen, Leibnitzisch-Wolff'schen und skeptischen Standpunkte aus bekämpft; von Einfluss auf die fortschreitende Entwicklung der Speculation sind insbesondere die Zweifelsgründe von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) geworden. Unter den zahlreichen Anhängern der Kantischen Philosophie sind insbesondere folgende von Bedeutung: Johannes Schultz als der früheste Erläuterer der Vernunftkritik, Karl Leonhard Reinhold als der begeisterte und erfolgreich wirkende Apostel der neuen Lehre, und Friedrich Schiller als der Dichterphilosoph, der die ethischen und ästhetischen Grundlehren durch warme und edle Darstellung zum Gemeingut der Gebildeten machte, indem er sie zugleich durch Anerkennung einer in Sittlichkeit und Kunst möglichen Ueberwindung des Gegensatzes von Natur und Geist, Realität und Idealität wesentlich fortbildete. Mit vielseitiger Empfänglichkeit und mit kritischem Blick begabt, aber zu eigner Systembildung weder befähigt noch geneigt, fand Friedrich Heinrich Jacobi in dem Spinozismus die letzte Consequenz alles philosophischen Denkens, die aber durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Ueberzeugung von Gott und den göttlichen Dingen nöthige; er wies nach, wie der Kantianismus sich durch den inneren Widerspruch aufhebe, dass man nicht ohne die realistische Voraussetzung eines das Subject mit der (transscendentalen) Objectivität verknüpfenden Causalnexus den Eingang in die Vernunftkritik finden, mit derselben aber nicht in der Vernunftkritik beharren könne. Seiner Richtung war die mehr positiv-christliche seines Freundes Hamann verwandt. Durch Verschmelzung Jacobi'scher Anschauungen mit der Kantischen Philosophie gelangte Jakob Fries zu der Lehre, dass das Sinnliche Object des Wissens, das Uebersinnliche Object des Glaubens (und zwar des Vernunftglaubens), die Bekundung oder Offenbarung des Uebersinnlichen im Sinnlichen aber Object der Ahnung sei; die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht. Die von Jacob Sigismund Beck aufgestellte, das „Ding an sich“ beseitigende Umdeutung der Kantischen Doctrin ist der Fichte'schen Lehre vom Ich, Christoph Gottfried Bardili's Versuch der Ausbildung eines rationalen Realismus aber einigermaassen der Schelling'schen und Hegel'schen Speculation verwandt.

Ueber die Anhänger und Bestreiter Kants bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts handelt W. L. G. Freiherr von Eberstein im zweiten Bande seines Versuchs einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz an, Halle 1799. Auch die neuere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bande der Gesammtausgabe der Werke Kants, Leipz. 1840, und Erdmann in seiner oben angeführten Geschichte der neueren Philosophie, III, 1, Leipzig 1848. Vgl. Kuno Fischer, die beiden Kantischen Schulen in Jena in: Deutsche Viertelsjahrsschr. Bd. 25, 1862, S. 348–366 und separat Stuttg. 1862.

Unter den Gegnern Kant's stehen auf dem Locke'schen Standpunkte namentlich Christian Gottlieb Selle und Adam Weishaupt, theilweise auch die Eklektiker Feder und G. A. Tittel und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem Theaetet (Frankf. a. M. 1794) die objectiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniss vertheidigt, doch enthalten die Argumente der Letzteren auch Leibnitzianische Gedanken. Zu den selbstständigsten Bekämpfern des Kantischen Kriticismus gehört Garve, der jedoch anfangs denselben mit dem subjectiven Idealismus des Berkeley verwechselte; später hat derselbe (bei seiner Uebersetzung der Aristotelischen Ethik) die Kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerthen Prüfung unterworfen. Unter den gegen Kant auftretenden Leibnitzianern sind die bedeutendsten: Eberhard, gegen den Kant selbst sich (in der Abhandlung „über eine Entdeckung" etc.) vertheidigt hat, und Joh. Christoph Schwab, der Verfasser einer von der Berliner Akademie der Wissenschaften gekrönten Preisschrift über die Frage: „welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht? zugleich mit den Preisschriften der Kantianer Karl Leonhard Reinhold und Johann Heinrich Abicht hrsg. von der Akad. der Wiss., Berlin 1796; auch der oben genannte Historiker Eberstein polemisirt vom Leibnitz-Wolff'schen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Herder's Metakritik (Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1799) fand bei der Bitterkeit ihres Tons weniger Beachtung, als ihr Inhalt verdiente. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze unterwirft in seiner Schrift: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, 1792, die Kantische und Reinhold'sche Doctrin einer scharfsinnigen Kritik; das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon früher von Friedrich Heinrich Jacobi aufgestellten überein, dass der für das Kantische System nothwendige Begriff der Affection nach eben diesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später immer mehr Jacobi an.

Unter den Anhängern Kant's und Vertretern seiner Doctrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz*), bereits im Jahre 1784 „Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft" veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft", Königsberg 1789—92. Die „Erläuterungen" hat Tissot Par. 1865 in's Französische übersetzt. Ludwig Heinrich Jakob hat in seiner „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden", Leipzig 1786, die theoretischen

*) Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz, Schulz und Schulze. Auf dem Titelblatt der „Erläuterungen" steht Schulze; er selbst hat sich J. Schultz unterzeichnet in einem (in Reicke's Besitz befindlichen) Briefe an Borowski aus dem Jahr 1799, worin er diesem für Mittheilungen über den Fichte'schen Atheismus-Streit dankt und Fichte anwünscht: „Möge unser Gott, dem wir ferner vertrauen wollen, ihm beistehen, denn der seinige taugt nichts!"

Beweise Mendelssohn's für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des Kantischen Kriticismus aus bestritten. Karl Christian Erhard Schmid, der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfasst hat, liess bereits im Jahr 1786 einen „Grundriss der Kritik der reinen Vernunft nebst einem Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften" erscheinen; in den späteren Auflagen des Wörterbuchs vertheidigt Schmid die Kantische Doctrin gegen den Jacobi'schen, aus der „Affection" entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Oertliche und Räumliche beiseite zu setzen", was zwar richtig ist, aber auch von der Zeitlichkeit und Causalität gelten muss, wodurch dann der Begriff der Affection sich völlig aufhebt; der Jacobi'sche Einwurf bleibt demnach unwiderlegt. Durch Karl Leonhard Reinhold's (geb. 1758, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe über die Kantische Philosophie" (im Deutschen Mercur 1786—87, in neuer vermehrter Aufl. Leipzig 1790—92) fand der Kriticismus Eingang in das Bewusstsein weiterer Kreise; Reinhold's Berufung zum Professor der Philosophie in Jena (1787) machte Jena zu einem Centralpunkt des Studiums der Kantischen Philosophie; die Jenaische Allg. Litteraturzeitung wurde das einflussreichste Organ des Kantianismus. In seinem 1789 veröffentlichten „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (welchem als Vorrede die schon 1789 im Deutschen Mercur erschienene Abhandlung „über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie" beigefügt ist) versucht Reinhold durch Erörterung des Begriffs der Vorstellung, die ein vorstellendes Subject und ein vorgestelltes Object voraussetze, für die Kantische Doctrin eine neue Basis zu gewinnen, die jedoch wenig solid ist und später von Reinhold selbst aufgegeben wurde. Auf dem Gebiete der Aesthetik und insbesondere auch der Litteraturgeschichte hat F. Bouterwek, auf dem der Religionsphilosophie Tieftrunk, Wegscheider u. A., auf dem der Logik Kiesewetter, Krug, Fries, Maass u. A., auf dem der Psychologie Maass, Fries, v. Reichlin-Meldegg u. A., auf dem der Geschichte der Philosophie besonders Tennemann und Buhle Bedeutung. Wilhelm Traugott Krug hat sich besonders durch Popularisirung der Kantischen Philosophie verdient gemacht. Salomon Maimon hat in seinem „Versuch über die Transscendentalphilosophie", seinen „Streifereien im Gebiete der Philosophie", seinem „Versuch einer neuen Logik" und anderen Schriften mittelst skeptischer Elemente eine Nachbesserung der kritischen Doctrin zu geben versucht, die von Kant abgewiesen, von Fichte aber hochgehalten wurde. Er verwirft den Kantischen Begriff des „Dinges an sich".

Der geistvollste unter allen Kantianern war der Dichter Friedrich Schiller (11. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805). Ueber seine Philosophie handeln insbesondere: Kuno Fischer (Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1858), Drobisch (über die Stellung Schillers zur Kantischen Ethik, in: Ber. über die Verh. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XI, 1859, S. 176—194), Rob. Zimmermann (Schiller als Denker, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859), Karl Tomaschek (Schiller und Kant, Wien 1857; Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, ebend. 1862), Carl Twesten (Schiller in seinem Verh. z. Wiss., Berlin 1863); A. Kuhn (Schillers Geistesgang, Berlin 1863); vgl. Hoffmeister, Grün, Palleske und andere Biographen Schillers, ferner Danzel, über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst, Zimmermann, Geschichte der Aesthetik, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Schillerfest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der von Gustav Schmidt herausgegebenen Bibliotheca philologica 1859 und 1860 verzeichnet finden. — Schon früh hat Schiller sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseau's, vertraut gemacht; der philosophische Unterricht in der Karlsschule ruhte auf der Leibnitz-Wolff'schen Doctrin. Schiller

hat in der früh entstandenen „Theosophie des Julius" den Leibnitzischen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne dass jedoch ein Einfluss Spinoza's angenommen werden darf. Den letzten der „philosophischen Briefe", in welchem sich ein Kantischer Einfluss bekundet, hat nicht Schiller, sondern Körner (1786) geschrieben. Im Jahr 1787 las Schiller die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kant's in der Berlinischen Monatsschrift und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluss geworden ist. Erst seit 1791 studirte Schiller Kant's Hauptwerke und zwar zuerst die Kritik der Urtheilskraft; zugleich förderten ihn Discussionen mit eifrigen Kantianern im Verständniss der Kantischen Doctrin. Einigen, jedoch verhältnissmässig geringen Einfluss gewann auf ihn bereits im Jahr 1794 die Fichte'sche Speculation; die Vorrede zur „Braut von Messina" enthält Anklänge an Schelling'sche Gedanken. Von Schiller's philosophischen Abhandlungen aus seiner Kantianischen Periode sind die bedeutendsten: „über Anmuth und Würde", verfasst 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmuth als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung ergänzend zur Seite gestellt wird (wogegen Kant in einer Note zur zweiten Auflage seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" polemisirt), die (1793 — 95 ausgearbeiteten) „Briefe über ästhetische Erziehung", in welchen Schiller die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung empfiehlt, und die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung", welche die Aesthetik mit der Geschichtsphilosophie vermittelt, indem Schiller hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und Einheit des Ideellen mit der Realität, des Geistes und der Cultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Göthe und Schiller selbst sich repräsentirt fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Alterthums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und den der modernen Dichtung charakterisirt.

Friedrich Heinrich Jacobi (geb. 1743 zu Düsseldorf, gest. 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höhern, mir unwiderstehlichen Gewalt". Unter Jacobi's Schriften, die in einer Gesammtausgabe Leipzig 1812 — 25 erschienen sind, sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwill's Briefsammlung, und: Woldemar, in welchen ausser dem theoretischen Problem der Erkenntniss der Aussenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältniss des Rechtes und der Pflicht des Individuums zu der gemeingültigen Sittenregel discutirt wird, ferner die Schrift über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn, Berlin 1785, worin Jacobi ein von ihm mit Lessing geführtes Gespräch mittheilt, in welchem dieser seine Hinneigung zum Spinozismus bekannt haben soll (was freilich, da Lessing, wie aus seinen eigenen Schriften unzweifelhaft hervorgeht, im Wesentlichen stets den Leibnitzischen Standpunkt eingenommen hat, sich wohl nur auf einzelne Seiten der Gotteslehre beziehen kann, von Jacobi aber offenbar in einem zu umfassenden Sinne verstanden worden ist), die Schrift: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Breslau 1787, worin Jacobi auch sein Urtheil über den Kantianismus äussert, das Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799, die Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft der Reinhold'-

schen Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttlichen Dingen, Leipzig 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer und christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Vgl. Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jacobi's Leben und Wirken, München 1819; Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834, H. Fricker, die Philosophie des F. H. Jacobi, Augsburg 1854; F. Ueberweg über F. H. J., in Gelzer's prot. Monatsbl. Juli 1858; W. Wiegand, zur Erinnerung an den Denker F. H. J. u. s. Weltansicht, Worms, Progr., 1863. Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige consequente System, glaubt aber, dass dasselbe verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemüthes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber, denn der demonstrirende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heissen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirecten Beweises, der von der Erkenntniss von Wirkungen zur Erkenntniss von Ursachen führen kann, unerörtert lässt). So nahe diese Jacobi'sche Ansicht der Kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich" zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „was heisst sich im Denken orientiren?" Ausg. der Werke Kants von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386 f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen, noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegentheil beweisen könne; Kriticismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Andererseits vermochte Jacobi die Kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntniss nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches für den Kantischen Kriticismus tödtlich ist: die Affection, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muss entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen; das Erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im Kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müssten, das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten, wie in den folgenden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft, in der Schrift gegen Eberhard etc. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doctrin, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe; der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi über David Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.). Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objecten, die uns afficiren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht blosse Erscheinungen, d. h. nach Kategorien mit einander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objecte, aber endliche und bedingte Objecte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntniss, welche Jacobi demnach in Uebereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichem Sinne, wie Kant. Dass auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Function der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi missbilligt den inhaltleeren Formalismus des Kantischen Moralprincips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisirende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstracten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kant's Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahr-

halten in bloss praktischer Absicht sich selbst aufhebe, hält aber dafür, dass es eine unmittelbare Ueberzeugung von dem Uebersinnlichen, worauf die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objecte gebe; er nennt dieselbe Glauben; in späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Uebersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüth sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Ueberzeugung nicht andemonstrirt werden, sein Denken hat Consequenz, die philosophische Gerechtigkeit muss ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Consequenz an in Fichte's Reduction des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung; aber er befriedigt sich nicht bei dieser blossen Consequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Consequenz verhüllen zu wollen (freilich ohne einem Standpunkt gerecht werden zu können, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht). Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewusstsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, dass wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, dass ihrer vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschliessen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre, die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? Um dieses Zwiespaltes willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüth".

Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum „in dieser Reinheit aufgefasst" und auf das unmittelbare Zeugniss des eigenen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedrich Köppen, Cajetan von Weiller, Jak. Salat, Chr. Weiss u. A. im Wesentlichen mit ihm theilen, hält sein Freund und Anhänger Wizenmann sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel, und demgemäss in Bezug auf den Glaubensinhalt auch an die specifisch-christlichen Dogmen. In diesen letzteren findet Johann Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, gest. zu Münster 1788), der mit Kant und auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden", den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Noth zerrissenes Gemüth und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft in's Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda" des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere

das „principium coincidentiae oppositorum" des Jordano Bruno. Seine Werke hat Roth herausgegeben, Berlin 1821—43; vgl. Gildemeister, H.'s Leben und Schriften, Gotha 1858—60, ferner Heinr. von Stein's Vortrag über H. etc. Das Christenthum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlusspunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Herder (geb. 1744 zu Morungen, gest. 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat; dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form statuirt, stellt er den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmässigen Entwicklung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung culminirt in einem poëtisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche über Spinoza's System, 1787, zusammenhängend entwickelt hat. Den Ursprung der Sprache findet Herder (1772) in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressirten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Der Entwicklungsgang der Sprache zeugt (wie Herder in seiner Metakritik bemerkt) gegen den Kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntniss sind auch in ihrem Ursprung nicht von einander getrennt, die Vernunft subsistirt nicht abgesondert von den andern Kräften; statt der „Kritik der Vernunft" bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte. Herder's philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit (Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit, Riga 1784—87 u. ö.). Uebrigens gehören Jacobi, Hamann und Herder noch mehr, als der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der deutschen Nationallitteratur an. Vgl. die Werke von Gervinus u. A. über die letztere. Die strenge Unterscheidung Gelzer's (die deutsche Nationallitt. I, S. 302—340) zwischen Herder's früheren und späteren Anschauungen wird mit Recht gemildert von Heinr. Erdmann in seiner Monographie: Herder als Religionsphilosoph, Marburger Inaug.-Diss., Hersfeld 1866.

Jacob Fries (geb. 1773 zu Barby, gest. 1843 zu Jena) hat eine Reihe von philosophischen Schriften verfasst, unter denen die „Neue Kritik der Vernunft", Heidelberg 1807, 2. Aufl. 1828—31, die bedeutendste ist; daneben sind insbesondere folgende hervorzuheben: System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, Leipzig 1804, Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805, System der Logik, Heidelberg 1811 (2. Aufl. 1819, 3. Aufl. 1838), Handbuch der praktischen Philosophie, Jena 1818—32, Handbuch der psychischen Anthropologie, Jena 1820—21 (2. Aufl. 1837—39), mathematische Naturphilosophie, Heidelberg 1822, Julius und Euagoras oder die Schönheit der Seele, ein philosophischer Roman, Heidelberg 1822, System der Metaphysik, Heidelberg 1824. Eine ausführliche Biographie von J. Fries wird sein Schwiegersohn Henke liefern (s. L. Schmidt in der Zeitschr. f. Ph., N. F., Bd. 46, Halle 1865, S. 313 f.). Fries wirft die Frage auf, ob die Vernunftkritik, welche die Möglichkeit der Erkenntniss a priori untersucht, ihrerseits durch eine Erkenntniss a priori oder a posteriori zu gewinnen sei und entscheidet sich für die letztere Annahme: wir können nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewusst werden, dass und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Die auf innerer Erfahrung ruhende Psychologie muss demgemäss die Basis alles Philosophirens bilden. Fries meint, Kant habe theilweise, Reinhold aber durchweg diesen Charakter der Vernunftkritik verkannt und dieselbe für Erkenntniss a priori angesehen. (Kant selbst hat jene Frage nicht aufgeworfen; da er aber das Bestehen

apodiktischer Erkenntniss mindestens in der Mathematik als eine Thatsache seinen Untersuchungen zu Grunde legt, ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urtheile erkennt, in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein, das gleichsam ein „Factum der reinen Vernunft" sei, ausgeht, so lässt sich nicht leugnen, dass auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Thatsachen der inneren Erfahrung basirt; das Bedenken, ob und warum die Voraussetzung gerechtfertigt sei, dass jeder Andere in sich das Gleiche erfahre, was der Kritiker in seiner eigenen innern Erfahrung findet, trifft in diesem Sinne auch Kant. Keineswegs aber liegt, wie Einzelne gemeint haben, ein „Widersinn" in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen; denn die Apodikticität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen, wie auch dem Pflichtbewusstsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewusstsein, dass wir dieselben besitzen. Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im Kantischen Sinne dieses Terminus gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, dass die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft specifisch unterschieden sei, und dass doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodikticität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe.) Mit Kant nimmt Fries an, dass Raum, Zeit und Kategorien subjective Formen a priori seien, die wir zu dem Gegebenen hinzuthun; auf die Erscheinungen, welche Vorstellungen sind, geht das empirisch - mathematische Wissen und erstreckt sich nicht über dieselben hinaus, sogar die Existenz von Dingen an sich ist nicht mehr Sache des Wissens; andererseits aber sind die Erscheinungen auch durchaus dem empirisch-mathematischen Wissen zugänglich; auch die Organismen müssen sich aus der Wechselwirkung aller Theile untereinander mechanisch erklären lassen; in ihnen herrscht der Kreislauf, wie im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz. (Den Gedanken der mechanischen Erklärbarkeit der Organismen hat, zunächst in Bezug auf die Pflanzenwelt, besonders Fries' Schüler Schleiden durchzuführen gesucht.) Auf die Dinge an sich, die Fries auch das wahre, ewige Wesen der Gegenstände nennt, geht der Glaube. Allem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an Wesen und Werth, zuhöchst an die gleiche persönliche Würde der Menschen zum Grunde; aus diesem Princip fliessen die sittlichen Gebote. Die Veredelung der Menschheit ist die höchste sittliche Aufgabe. Die Vermittlung zwischen dem Wissen und Glauben liegt in der Ahndung, welcher die ästhetisch - religiöse Betrachtung angehört. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut; in der religiösen Betrachtung wird die Welt nach Ideen gedeutet; die Vernunft ahnt in dem Weltlauf den Zweck, in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige, allwaltende Güte. Die Religionsphilosophie ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, nicht aus ihnen. Der Fries'schen Schule gehören ausser Schleiden namentlich Mirbt, F. van Calker, E. F. Apelt, dessen Schriften über die Metaphysik (mit Einschluss der Religionsphilosophie), Leipzig 1857, Religionsphilosophie hrsg. von S. G. Frank, Leipzig 1860, zur Theorie der Induction, Leipz. 1854, zur Geschichte der Astronomie, über die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena 1845—46 etc. als Darlegungen und Anwendungen des Fries'schen Standpunktes von hervorragendem Werthe sind), ferner Schmidt, Ernst Hallier, der Mathematiker Schlömilch und Andere an; auch der Theolog de Wette geht von Fries'schen Principien aus. Verwandter Art ist auch der Kantianismus Reichlin-Meldeggs (Psychologie, Heidelberg 1837—38). Auch F. H. Germar's selbstständige Untersuchung über den Tact in der Schrift:

die alte Streitfrage: Glauben oder Wissen, beantwortet aus dem bisher verkannten Verhältnisse von Tact und Prüfung etc., Zürich 1856, mag hier erwähnt sein. Auf Beneke, der zum durchgeführten psychologischen Empirismus fortgegangen ist, ist die Fries'sche Doctrin in mehrfachem Betracht von wesentlichem Einfluss gewesen.

Jakob Sigismund Beck (geb. 1761) hat in seinem Hauptwerk: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss", Riga 1796, welches den dritten Band zu der Schrift: „Erläuternder Auszug auf Kant's kritischen Schriften", Riga 1793—94, bildet, nach dem Vorgange Maimon's und zum Theil auch wohl durch Fichte's (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kant's Vernunftkritik liegende Inconsequenz, dass die Dinge an sich uns afficiren und durch Affection den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und causalitätslos existiren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, dass er das Afficirtwerden des Subjectes durch die Dinge an sich in Abrede stellt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Accommodation an den Standpunkt des dogmatistisch gesinnten Lesers erklärt (was freilich eine wunderliche Didaktik wäre, die das richtige Verständniss nicht erleichtern, sondern nahezu unmöglich machen würde); die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, dass er eine Affection der Sinne durch Erscheinungen annimmt (was freilich, da die Erscheinungen selbst nur Vorstellungen sind, die Absurdität involvirt, dass die Entstehung unserer Vorstellungen überhaupt durch die Einwirkung unserer Vorstellungen auf unsere Sinne bedingt ist, dass also unsere Vorstellungen auf uns wirken, ehe sie existiren); die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen lässt er unerklärt; die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Act ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch ausser sich als Gott denke.

Christoph Gottfried Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen über den Ursprung der Metaphysik, die anonym Altona 1798 erschienen, und besonders in seinem Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logik, besonders der Kantischen, Stuttgart 1800, freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus" zu begründen versucht, der manche Keime späterer Speculationen enthielt, insbesondere zu dem (Schelling'schen) Gedanken der Indifferenz des Objectiven und Subjectiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (Hegel'schen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewusstsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Association seiner Gedanken.

Der Bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die Kantischen Argumente eingehend widerlegt zu haben. Der Beck'sche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im Kantischen Kriticismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreits konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Afficirtwerdens des Subjectes durch „Dinge an sich" voller Ernst gemacht und die gesammte Doctrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde; dieses Letztere geschah durch Herbart, der aber nicht unmittelbar von Kant, sondern zunächst von Fichte ausgegangen ist, dessen subjectivistischem Idealismus er seine mit der Leibnitzischen Monadologie verwandte Grundlehre von der Vielheit einfacher realer Wesen entgegenstellt.

§ 20. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), von Spinozistischem Determinismus durch die Kantische Beschränkung der Causalität auf Phaenomena und Behauptung einer causalitätslosen sittlichen Freiheit des Ich als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben dieser Beschränkung, die ihm im ethischen Interesse werth geworden war, in der theoretischen Philosophie volleren Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffs der Vorstellungen durch eine Affection, welche die Dinge an sich auf das Subject üben, negirt und den Stoff ebensowohl wie die Form aus der Thätigkeit des Ich hervorgehen lässt, und zwar aus demselben synthetischen Act, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt. Nicht eine Thatsache, sondern die Thathandlung dieser Production ist der Grund alles Bewusstseins. Das Ich setzt sich selbst und das Nichtich und erkennt sich als eins mit dem Nichtich; der Process der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntniss. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich; aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduciren; die sittliche Aufgabe nämlich fordert den Unterschied der Individuen. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. Indem Fichte in seinen späteren Speculationen vom Absoluten ausgeht, nimmt sein Philosophiren immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Reden an die deutsche Nation schöpfen ihre zündende Kraft aus der Energie des sittlichen Bewusstseins. Der philosophischen Schule Fichte's gehören wenige Männer an; doch ist seine Speculation für den ferneren Entwicklungsgang der deutschen Philosophie theils durch Schelling, theils durch Herbart von entscheidendstem Einfluss geworden.

Joh. Gottlieb Fichte's Leben ist von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte beschrieben und zugleich der litt. Briefwechsel veröffentlicht worden, Sulzbach 1830, 2. Aufl. Leipz. 1862. Interessante Nachträge hat namentlich Karl Hase geliefert in dem Jenaischen Fichtebüchlein, Leipzig 1856. Vgl. Wilh. Schmidt, Memoir of Joh. G. Fichte, 2. ed., London 1848. Ueber Fichte als Politiker handelt Ed. Zeller in v. Sybel's histor. Zeitschr. IV, S. 1 ff., wieder abgedr. in Zeller's Vorträgen u. Abh., Leipzig 1865, S. 140—177. Unter den Darstellungen seines Systems sind besonders die von Wilh. Busse (F. u. s. Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes, Halle 1848—49), Löwe (die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniss ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältniss zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862), Ludw. Noack (J. G. F. nach s. Leben, Lehren und Wirken, Leipz. 1862),

A. Lasson (J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat, Berlin 1863) zu erwähnen. Aus Anlass der Fichtefeier am 19. Mai 1862 sind zahlreiche Reden und Festschriften erschienen (über welche v. Reichlin-Meldegg in I. H. Fichte's Ztschr. f. Ph., Bd. 42, 1863, S. 247—277 eine Uebersicht giebt), insbesondere von Heinr. Ahrens, Hubert Beckers, Karl Biedermann, Chr. Aug. Brandis, Mor. Carriere, O. Dorneck, Ad. Drechsler, L. Eckardt, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, L. George, Rud. Gottschall, F. Harms, Hebler, Helfferich, Karl Heyder, Franz Hoffmann, Karl Köstlin, A. L. Kym, Ferd. Lassalle, J. H. Löwe, Lott, Jürgen Bona Meyer (über die Reden an die D. Nat.), Monrad, L. Noack, W. A. Passow, K. A. v. Reichlin-Meldegg, Rud. Reicke (im D. Mus.), Rosenkranz (in: Ged. V, S. 170), E. O. Schellenberg, Rob. Schellwien, Ed. Schmidt-Weissenfels, Ad. Stahr, Leop. Stein, Heinr. Sternberg, H. v. Treitschke, Ad. Trendelenburg, Chr. H. Weisse, Tob. Wildauer, R. Zimmermann.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Bandwirker, war ein Abkömmling eines in Sachsen zurückgebliebenen schwedischen Wachtmeisters aus dem Heere Gustav Adolfs. Des talentvollen Knaben nahm der Freiherr von Miltitz sich an. Von 1774—80 besuchte Fichte die Fürstenschule zu Pforta, studirte dann in Jena Theologie, bekleidete seit 1788 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, kam 1791 nach Königsberg, wo er das Manuscript seines ersten, rasch (vom 13. Juli bis 18. August) niedergeschriebenen Werkes: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" Kant vorlegte und dadurch dessen Achtung und Zuneigung gewann. Fichte war damals mit der Kantischen Philosophie erst seit einem Jahre vertraut geworden; vorher hatte er das System des Spinoza kennen gelernt und einem Determinismus gehuldigt, den er aufgab, sobald ihm die Kantische Lehre, dass die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen Anwendung finde, die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willensactes vom Causalnexus zu verbürgen schien; zumeist auf die Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des Kantischen Kriticismus bezieht sich sein Wort (Erste Einl. in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke I, S. 434): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist". Nach Reinhold's Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte 1794 dessen Nachfolger in der Jenenser Professur, die er bis zu dem Atheismus-Streit 1799 bekleidete. Fichte setzte in einem Aufsatz: „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", den er einer Abhandlung Forberg's: „Entwicklung des Begriffs der Religion" einleitend vorausschickte (im philos. Journal, Jena 1798, Heft 1), die Begriffe Gott und moralische Weltordnung einander gleich, was ein anonymer Pamphletist in einer Schrift: „Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den Fichte'schen und Forberg'schen Atheismus" denunciatorisch rügte; die Chursächsische Regierung confiscirte jene Aufsätze, verbot das Journal und verlangte die Bestrafung Fichte's und Forberg's unter der Drohung, andernfalls ihren Unterthanen den Besuch der Universität Jena zu verbieten. Die Regierung zu Weimar gab dieser Drohung in soweit nach, als sie beschloss, den Herausgebern des Journals einen Verweis wegen Unbedachtsamkeit durch den akademischen Senat ertheilen zu lassen. Fichte, der davon im Voraus erfuhr, erklärte in einem (privaten, aber auch zu öffentlichem Gebrauch verstatteten) Briefe vom 22. März 1799 an ein Mitglied der Regierung, Geheimrath Voigt, dass er im Fall einer ihm durch den akademischen Senat zu ertheilenden „derben Weisung" seinen Abschied nehmen werde und fügte die Drohung bei, es würden in diesem Fall auch andere Professoren mit ihm die Universität verlassen. Diese Drohung, welche nach Fichte's Absicht die Regierung einschüchtern und von einem öffentlichen Verweise zurückschrecken sollte, in der That aber irritirte und zur sofortigen, formell ungerechtfertigten Ent-

lassung Fichte's bestimmte, beruhte auf Aeusserungen von Collegen, insbesondere von Paulus, der gesagt zu haben scheint, Fichte dürfe darauf hinweisen, auch er (Paulus) und Andere würden im Fall einer Beschränkung der Lehrfreiheit nicht in Jena bleiben, was Paulus und Andere wohl von einem solchen Verfahren gegen Fichte, wodurch mittelbar auch ihre eigene Lehrfreiheit beschränkt, das Verharren in Jena ihnen verleidet, und ein Ruf nach auswärts, etwa nach Mainz, wo sich eine Aussicht zu bieten schien, annehmbar werden könnte, verstanden, Fichte aber von vorn herein in einem volleren Sinne aufgefasst und als ein Versprechen, jedenfalls zugleich mit ihm selbst (sofort) die Universität zu verlassen, gedeutet hat (welches letztere doch Paulus und Andere weder aus eigenem Interesse, noch auch aus einem alles Andere hintansetzenden, selbst das Wohl der Universität gefährdenden, aufopferungsvollen Freundschaftsenthusiasmus, noch endlich in kindischer Gedankenlosigkeit gegeben haben können). Fichte erhielt den Verweis, und zugleich, indem seine Ankündigung, eventuell den Abschied nehmen zu wollen, die bloss wegen ihres trotzigen Tones hätte gerügt werden dürfen, sofort als ein bereits eingereichtes Abschiedsgesuch behandelt wurde, die Entlassung. Vergeblich erklärte Fichte nachträglich, dass der von ihm angenommene Fall eines entehrenden und die Lehrfreiheit beschränkenden Verweises nicht vorliege. Eine Petition der Studenten zu seinen Gunsten war wohlgemeint, konnte aber nur erfolglos sein. Fichte ging, die anderen Professoren blieben. Nicht lange nachher erschien Kant's Erklärung (vom 7. August 1799, im Intelligenzblatt No. 109 zur Allg. Litt.-Ztg. 1799), er halte Fichte's Wissenschaftslehre für ein ganz verfehltes System und protestire gegen jede Hineindeutung Fichte'scher Sätze in seine eigene Vernunftkritik, die nach ihrem Buchstaben und nicht nach einem vermeintlich dem Buchstaben widerstreitenden Geist verstanden sein wolle. Fichte wandte sich nach Berlin, wo ihm ein im Geiste Friedrichs des Grossen gesprochenes Wort des Königs, welches Religionsansichten und bürgerliche Stellung gebührend sonderte, Duldung sicherte. Er verkehrte mit Friedrich Schlegel, Schleiermacher und anderen bedeutenden Männern und hielt bald auch öffentliche Vorträge vor einem zahlreichen Kreise Gebildeter. Im Jahr 1805 wurde ihm eine Professur an der (damals preussischen) Universität Erlangen ertheilt; er hat daselbst aber nur während des Sommersemesters 1805 gelesen. Im Sommer 1806 ging Fichte in Folge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, auch bereits an den Reden an die deutsche Nation arbeitete, die er im Winter 1807/8 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Seit der Gründung der Berliner Universität Professor an derselben, übte er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der am 27. Januar 1814 erfolgte; er erlag dem Nervenfieber, welches durch seine Frau, die sich der Krankenpflege in den Lazarethen widmete und selbst von der Ansteckung wieder genas, auf ihn übertragen wurde.

Fichte's Hauptschriften sind folgende. Aus dem Jahr 1790 sind „Aphorismen über Religion und Deismus“ erhalten, die für die Einsicht in Fichte's Entwicklungsgang von Interesse sind. Ebenso aus dem Jahr 1791: Predigten. Im Jahr 1792 erschien zu Königsberg bei Hartung die „Kritik aller Offenbarung“, die, im Kantischen Geiste geschrieben, von dem Verleger, wie nach mehreren zusammentreffenden Spuren wohl anzunehmen ist, absichtlich, aber gegen Fichte's Willen, ohne den Namen des Verfassers und ohne die Vorrede, worin er sich als „Anfänger“ bezeichnet, veröffentlicht, von dem Recensenten in der Jenaer Allg. Litt.-Ztg., überhaupt fast allgemein von dem philosophischen Publicum als ein Werk Kant's angesehen wurde; als der Irrthum erkannt wurde, fiel auf Fichte der Glanz der Urheberschaft eines Werkes, für dessen Verfasser Kant hatte gelten können. Dieser Umstand

trug wesentlich zu seiner späteren Berufung nach Jena bei. Im Jahr 1793 erschienen anonym die (in der Schweiz, wo Fichte sich mit einer Schwestertochter Klopstock's vermählte, von ihm verfassten) Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten", und: „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution", worin Fichte den Gedanken durchführt, dass, obschon die Staaten durch Unterdrückung und nicht durch Vertrag entstanden seien, doch der Staat seiner Idee nach auf einem Vertragsverhältniss beruhe und dieser Idee immer näher geführt werden müsse; alles Positive finde sein Maass und Gesetz in der reinen Form unseres Selbst, dem reinen Ich. Nach dem Antritt der Professur zu Jena erschien die Abhandlung: „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", Weimar 1794, und die Schrift: „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer", Jena und Leipzig 1794; auch die moralischen Vorlesungen „über die Bestimmung des Gelehrten" wurden noch 1794 veröffentlicht; demselben Jahre gehört der für Schiller's „Horen" geschriebene Aufsatz „über Geist und Buchstab in der Philosophie" an. 1795: Grundriss des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Einleitung in die Wissenschaftslehre, und: Versuch einer neuen Darstellung der W.-L., im philos. Journal. 1798: System der Sittenlehre nach Principien der W.-L.; über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, im philos. Journal. 1799: Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, und: der Herausgeber des philos. Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: die Bestimmung des Menschen; der geschlossene Handelsstaat. 1801: Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen, und: sonnenklarer Bericht an das Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen. 1806: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, und: Anweisung zum seligen Leben. 1808: Reden an die deutsche Nation. Mehrere seiner Vorlesungen sind später in den „Nachgelassenen Werken" veröffentlicht worden, die sein Sohn Immanuel Hermann Fichte in drei Bänden, Bonn 1834, herausgegeben hat; die „Sämmtlichen Werke" sind von ebendemselben in acht Bänden, Berlin 1845—46 edirt worden. Vgl. auch Joh. Gottlieb Fichte's Leben und litt. Briefwechsel, hrsg. von seinem Sohne I. H. Fichte, 2 Bde., Sulzbach 1830, 2. Aufl. Leipzig 1862.

In der 1792 verfassten, in der Jenaer allg. Litteraturzeitung 1794 erschienenen „Recension des Aenesidemus" (der Schrift von Gottlob Ernst Schulze „über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik") erkennt Fichte mit Reinhold und Schulze an, dass die gesammte philosophische Doctrin aus Einem Grundsatze abgeleitet werden müsse, glaubt aber nicht, dass zu diesem Behuf Reinhold's „Satz des Bewusstseins" (welcher lautet: „im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen) zureiche; denn dieser Satz könne nur die theoretische Philosophie begründen, für die gesammte Philosophie aber müsse es noch einen höheren Begriff, als den der Vorstellung und einen höheren Grundsatz, als jenen, geben. Den wesentlichen Inhalt der kritischen Doctrin setzt Fichte in den Nachweis, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben solle, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke sei. Der Skepticismus lasse die Möglichkeit übrig, noch etwa einmal über die Begrenzung des menschlichen Gemüthes hinausgehen zu können, der

Kriticismus aber thue die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dar und sei demnach negativ dogmatisch. Dass Kant nicht (wie es zuerst Reinhold versuchte) die Ableitung aus einem einzigen Grundsatz gegeben habe, erklärt Fichte aus seinem „die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane"; doch habe Kant in der Apperception das Fundament für eine solche Ableitung gefunden. Von der Unterscheidung aber zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, meint Fichte, dieselbe solle „gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten"; dass er in diesem letzteren Betracht über Kant's Denkweise sich täusche, ward ihm später aus Kant's (oben erwähnter) Erklärung vom 7. August 1799 klar, woraufhin er dann (in einem Briefe an Reinhold) Kant einen „Dreiviertelskopf" nannte, aber an der Ueberzeugung festhielt, dass es kein von dem denkenden Subject unabhängiges Ding an sich, kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre, gebe, und ebenso auch an der Ueberzeugung, dass nur diese Lehre dem Geiste des Kriticismus entspreche und der „heilige Geist in Kant" wahrer, als Kant's individuelle Persönlichkeit, gedacht habe. Uebrigens spricht Fichte bereits in eben jener Recension den Satz aus, dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich gedacht werden müsse, dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei. (Dieser Satz ist später, jedoch ohne die Einschränkung: „für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz" das Fundament der Schelling'schen und Hegel'schen Doctrin geworden.)

In der „Grundlage der Wissenschaftslehre" sucht Fichte die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniss aus einem einzigen Princip zu lösen. Das Princip findet Fichte im Anschluss an Kant's Lehre von der transscendentalen Einheit der Apperception in dem Ichbewusstsein. Er spricht den Inhalt desselben in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniss als Thesis, Antithesis und Synthesis sich in der Gliederung des Systems überall wiederholt.

1. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Diese „Thathandlung" ist der Realgrund des logischen Grundsatzes A = A, aus welchem dieselbe zwar nicht erwiesen, aber gefunden werden kann. Wird in dem Satze: Ich bin, von dem bestimmten Gehalt, dem Ich, abstrahirt und die blosse Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein übrig gelassen, wie es zum Behuf der Logik geschehen muss, so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz A = A.

2. Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich. (Non-A ist nicht = A.)

3. Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen, worin das doppelte liegt:

a. theoretisch: das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich.

b. praktisch: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich.

Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes.

Das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, oder das Ich der intellectuellen Anschauung, ist die blosse Identität des Bewusstseienden und Bewussten, die reine Form der Ichheit, welche noch nicht Individuum ist; das Ich als Idee aber ist das Vernunftwesen, wenn es die allgemeine Vernunft in und ausser sich vollkommen dargestellt hat; mit diesem schliesst die Vernunft in ihrem praktischen Theile, indem sie dasselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur in's Unendliche sich anzunähern vermag; dieses Vernunftwesen ist nicht mehr Individuum, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist (zweite Einleitung in die Wissenschafts-

lehre, 1797, Werke I, S. 515 f.; vgl. „Sonnenkl. Bericht", 1801, Werke II, S. 382).

Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesammte theoretische Bewusstsein nach Inhalt und Form und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deducirt, so glaubt er hierdurch zu Kants Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen.

Abstrahirt man von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln in dem Satze: Ich bin, und sieht dabei bloss auf die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Abstrahirt man in gleicher Art bei dem zweiten Grundsatze von der Handlung des Urtheilens, so hat man die Kategorie der Negation, bei dem dritten Satze die der Limitation. In ähnlicher Weise ergeben sich die übrigen Kategorien, wie auch die Formen und der Stoff der Anschauung mittelst der Abstraction aus der Thätigkeit des Ich.

Nicht in der „Grundlage der Wissenschaftslehre", sondern erst im „Naturrecht" construirt Fichte die Mehrheit der Individuen. Das Ich kann sich nicht als freies Subject denken, ohne sich durch ein Aeusseres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunftwesen sollicitirt werden; es muss also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen ausser sich denken, also sich als ein Ich unter mehreren setzen.

In der „Kritik aller Offenbarung" nimmt Fichte an, dass unter der Voraussetzung totaler Entartung die Empfänglichkeit für Moralität mittelst der Sinnlichkeit vermöge der Religion durch Wunder und Offenbarungen angeregt werden könne (wogegen Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft alle aussermoralischen Elemente als statutarische bezeichnet und nicht als von Gott unmittelbar veranstaltete Heilmittel, sondern nur als menschliche Verunstaltungen der rein moralischen Religion gelten lässt). Auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre lässt Fichte die Religion ganz in den Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgehen. So insbesondere in der Abhandlung vom Jahr 1798 über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschliessenden Vertheidigungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Der Gottesglaube ist die ihm praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung", sagt Fichte in jener Abhandlung, „ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen." „Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolut gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott als einer besondern Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." (Forberg hatte in dem Aufsatz, welchem der Fichte'sche vorangeschickt wurde, es

für ungewiss erklärt, ob ein Gott sei, den Polytheismus, falls nur die mythologischen Götter moralisch handelten, für eben so verträglich mit der Religion, wie den Monotheismus und in künstlerischem Betracht für vorzüglicher erklärt, die Religion auf zwei Glaubensartikel beschränkt: den Glauben an die Unsterblichkeit der Tugend, d. h. den Glauben, dass es immer auf Erden Tugend gab und giebt, und den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, d. h. die Maxime, an der Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolges nicht klar erwiesen sei, endlich es dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben, ob er es rathsamer finde, an einen alten Ausdruck „Religion" einen neuen, verwandten Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr Vielen schwerer oder gar nicht Eingang zu finden. Forberg hat auch später noch, in einem Briefe an Paulus, Coburg 1821, in: Paulus u. s. Zeit, von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853, Bd. II, S. 268 f., vgl. Hase, Fichte-Büchlein, S. 24 f., erklärt: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis an's Ende, das für mich ein totales Ende ist" etc., wogegen Fichte über die Unsterblichkeit, obschon er sich zu verschiedenen Zeiten verschieden äussert, doch stets affirmativere Ansichten gehegt hat; kein wirklich gewordenes Ich kann nach Fichte's Doctrin jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; wirklich geworden im vollen Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffs erscheint, das also etwas allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat. Vgl. Löwe, die Ph. F.'s, Stuttg. 1862, S. 224—230.)

Die „Bestimmung des Menschen", Berlin 1800, ist eine lebendige exoterische Darstellung des Fichte'schen Idealismus in seinem Gegensatz zum Spinozismus.

Bald nach dem Atheismus-Streit ging Fichte dazu über, den Ausgangspunkt seines Philosophirens im Absoluten zu nehmen, insbesondere bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (erst in den Werken, Bd. II, 1845 gedruckt), in welche auch einzelne Schleiermachersche Begriffe aus den Reden über die Religion eingegangen sind, und in der „Anweisung zum seligen Leben". Er erklärt Gott für das allein wahrhaft Seiende, welches sich durch sein absolutes Denken die äussere Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Zu den beiden früher (im Anschluss an Kants Ethik) unterschiedenen praktischen Lebensstandpunkten, dem des Genusses und dem des Pflichtbewusstseins in der Form des kategorischen Imperativs, fügt Fichte nunmehr drei andere hinzu, die ihm als höhere gelten: die positive oder schaffende Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntniss.

In der Schrift: „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", Vorlesungen, geh. zu Berlin 1804—1805, gedr. Berlin 1806, unterscheidet Fichte geschichtsphilosophisch fünf Perioden: 1. diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den blossen Vernunftinstinct geordnet werden; 2. diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden und nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese Wenigen in eine zwingende äussere Autorität für Alle verwandelt wird; 3. diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird; 4. diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; 5. diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, und da diese Kunst die vernunftgemässe Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird und unsere Gattung die höheren Sphären einer andern Welt

betritt. Fichte findet, dass seine Zeit in der dritten Epoche stehe. — In den im Sommersemester 1813 gehaltenen Vorlesungen über die Staatslehre erklärt Fichte (Werke, Bd. IV, S. 508) die Geschichte für den Fortgang von der ursprünglichen, auf blossem Glauben beruhenden Ungleichheit zu der Gleichheit, die das Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes sei.

Die Energie der ethischen Gesinnung Fichte's hat sich zumeist in seinen „Reden an die deutsche Nation" bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. „Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken, so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen." Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbstthätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung, für welche Fichte in Pestalozzi's Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die grossentheils überspannt und abenteuerlich sind, wohl aber durch das ethische Princip hat Fichte zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt, und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichte's früheren Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Cultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden liess, contrastirt scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des Deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identificirenden Cultus des Deutschthums potenzirt.

Fichte's spätere Lehre ist eine Fortbildung der früheren in der nämlichen Richtung, in welcher Schelling über Fichte hinausging. Die Differenz zwischen Fichte's früherem und späterem Philosophiren ist in der Sache geringer, als in der Lehrform, obschon auch materiell nicht unbeträchtlich. Schelling, der seinen eigenen Einfluss auf Fichte's spätere Gedankenbildung wohl überschätzt hat, mag die Differenz überspannt und Fichte's früheren Standpunkt zu subjectivistisch gedeutet haben. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, dass der Fichte'sche Ichbegriff etwas Schwankendes hat und dass Fichte, von Kant's transscendentaler Apperception, welche das reine Selbstbewusstsein jedes Individuums ist, ausgehend, mehr und mehr in dem Begriff des alle Individuen in sich befassenden Absoluten das Princip seines Philosophirens gefunden hat.

Zu der von Fichte in der „Wissenschaftslehre" dargelegten Doctrin hat sich eine Zeitlang auch Reinhold bekannt, der später theils Bardili'sche, theils Jacobi'sche Ansichten annahm; Forberg und Niethammer schlossen sich an eben jene Lehre an; Johannes Baptista Schad und G. E. A. Mehmel haben in Schriften und Vorlesungen eben diese Doctrin vertreten.

Von Fichte angeregt, ging Friedrich Schlegel, indem er an die Stelle des reinen Ich das geniale Individuum setzte, zu einem Cultus der Genialität fort. Im Anschluss an Jacobi gegen den Formalismus des kategorischen Imperativs (mit der Wendung, dem Kant sei „die Jurisprudenz auf die inneren Theile geschlagen") polemisirend, findet er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wozu sich die pflichttreue Arbeit nur wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume verhalte. Indem das Genie sich über jede für das gemeine Bewusstsein geltende Schranke erhebt und über alles, was es selbst anerkennt, sich wiederum erhebt, so ist sein Verhalten das ironische. Verwandt mit Schlegel's Denkrichtung ist die von Novalis (Friedrich von Hardenberg). In's Extrem treibt Schlegel das ironische Verhalten und die Polemik gegen die Sitte in dem Roman: Lucinde, Berlin 1799, durch

die Bekämpfung der Schamhaftigkeit und das „Lob der Frechheit“, worin die berechtigte Polemik gegen den Formalismus der Abstraction bei dem Mangel eines positiven ethischen Gehaltes in Frivolität umschlägt. (Schleiermacher hat seine idealere Auffassung des Rechtes der Individualität in den Roman hineingetragen.) Später fand F. Schlegel im Katholicismus die Befriedigung, die ihm seine Philosophie nicht dauernd zu gewähren vermochte. Trotz der Beziehung zu Fichte's Lehre ist die Schlegel'sche Romantik und Ironie, sofern sie die Willkür des Subjects an die Stelle des Gesetzes im Denken und Wollen treten lässt, nicht eine Consequenz, sondern (wie Lasson in seiner Schrift über Fichte S. 240 sie richtig bezeichnet) „das directe Widerspiel des Fichte'schen Geistes“.

§ 21. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (später von Schelling, geb. 1775, gest. 1854) hat die Fichte'sche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identitätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten desselben, der Lehre von der Natur und vom Geist, vorzugsweise die erstere ausgebildet. Object und Subject, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten. Wir erkennen diese Identität mittelst intellectueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprincip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Continuität aller Naturursachen zu einem Gesammtorganismus verknüpft. Dieses Princip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwicklung sind: das theoretische, das praktische und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewusste Nachbildung der bewusstlosen Naturidealität, Nachbildung der Natur in den Culminationspunkten ihrer Entwickelung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form.

Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Plato und Neuplatonikern, Jordano Bruno, Jakob Böhm und Anderen hat Schelling später eine synkretistische Doctrin gebildet, die immer mystischer geworden ist, auf den Entwickelungsgang der Philosophie aber einen weit geringeren Einfluss, als das anfängliche Identitätssystem, gewonnen hat. Schelling hat nach Hegels Tode das Identitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative Philosophie bezeichnet, welche der Ergänzung durch eine

positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ bedürfe. Diese Theosophie ist eine Speculation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums oder des Katholicismus und Protestantismus in einer Johanneskirche der Zukunft aufgehoben werden soll. Der Erfolg ist weit hinter Schellings grossen Verheissungen zurückgeblieben.

Schellings Werke hat in einer Gesammtausgabe, welche ausser dem früher Gedruckten auch vieles bis dahin Ungedruckte enthält, sein Sohn K. F. A. Schelling edirt, 1. Abth. 10 Bde., 2. Abth. 4 Bde., Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. Ueber Schelling handelt insbesondere C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843; vgl. die Darstellungen seines Systems bei den Historikern Michelet, Erdmann etc., ferner unter den älteren Schriften namentlich die von Jak. Fries über Reinhold, Fichte und Schelling, Leipz. 1803, von neueren mehrere bei der Eröffnung der Vorlesungen Schellings in Berlin erschienene Streitschriften: Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie, Leipzig 1842, (Glaser) Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie, Leipz. 1842, Marheineke, Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843. Salat, Schelling in München, Heidelb. 1845, L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, Berlin 1859, Mignet, notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling, Paris 1858, E. A. Weber, examen critique de la philos. religieuse de Sch., thèse, Strassb. 1860, ferner Abhandlungen von Hugo Beckers in den Abh. der Bayr. Akad. der Wiss., von Ehrenfeuchter, Dorner, Hamberger in den Jahrb. f. deutsche Theol., Hoffmann im Athenaeum, Brandis in den Abh. der Berl. Akad. 1855, Böckh in den Monatsber. 1855 etc.

Als Sohn eines Würtembergischen Landgeistlichen, geboren zu Leonberg am 27. Januar 1775, trat Schelling, dessen glänzende Anlagen sich früh entwickelten, bereits in seinem sechszehnten Lebensjahre, zu Michaelis 1790, in das theologische Seminar zu Tübingen. Er trieb ausser den theologischen Studien philologische und philosophische, dann 1796 und 1797 zu Leipzig auch naturwissenschaftliche und mathematische. Seit 1798 docirte er in Jena neben Fichte und ebendaselbst auch noch nach dessen Abgange. Schelling erhielt 1803 eine Professur der Philosophie in Würzburg, die er bis 1806 bekleidete, wurde dann Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (später deren beständiger Secretair), 1827 nach Errichtung der Universität zu München an derselben Professor; von da 1841 nach Berlin berufen, hielt er hier einige Jahre lang Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber bald diese Lehrthätigkeit auf. Er starb am 20. August 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz.

In seiner Magisterdissertation, die er 1792 verfasste: „Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum“, gab er der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische Deutung, im Anschluss an Herdersche Ideen. In gleichem Geiste war die Abhandlung geschrieben, die 1793 in Paulus' Memorabilien (Stück V, S. 1—65) erschien: „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“. Der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchengeschichte gehört die Abhandlung an: „de Marcione Paulinarum epistolarum emendatore“, 1795. Immer mehr aber wandte sich Schellings Interesse der Philosophie zu. Er las Kants Vernunftkritik, Reinholds Elementarphilosophie Maimon's neue Theorie des Denkens, G. E. Schulze's Aenesidemus und Fichte's

Recension dieser Schrift und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, und schrieb 1794 die (zu Tübingen 1795 erschienene) Schrift: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", worin er zu zeigen sucht, dass weder ein materialer Grundsatz, wie Reinholds Satz des Bewusstseins, noch ein bloss formaler, wie der Satz der Identität, sich zum Princip der Philosophie eigne; dieses Princip müsse in dem Ich liegen, in welchem das Setzen und das Gesetzte zusammenfallen. In dem Satze: Ich = Ich, bedingen Form und Inhalt sich gegenseitig.

In der nächstfolgenden Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", Tüb. 1795 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften", Landshut 1809), bezeichnet Schelling als das wahre Princip der Philosophie das absolute Ich. Das Subject ist das durch ein Object bedingte Ich; der Gegensatz zwischen Subject und Object setzt ein absolutes Ich voraus, welches nicht durch ein Object bedingt ist, sondern alles Object ausschliesst. Das Ich ist das Unbedingte im menschlichen Wissen; durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung gegen das Ich muss sich der ganze Inhalt alles Wissens bestimmen lassen. Die Kantische Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist, in ihrer höchsten Abstraction vorgestellt, keine andere, als diese: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Im endlichen Ich ist die Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit; das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, keine Persönlichkeit; die Causalität des unendlichen Ich kann nicht als Moralität, Weisheit etc., sondern nur als absolute Macht vorgestellt werden.

In den „philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus", in Niethammer's philos. Journal 1796 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften", Landshut 1809), tritt Schelling den Kantianern entgegen, die er im Begriff findet, „aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte". Schelling sucht (besonders bei dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes) nachzuweisen, dass der Kriticismus in dem Sinne, wie die meisten Kantianer denselben verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus sei; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzter Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subject und Object durch Reduction des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. „Uns Allen", sagt Schelling, „wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben". Schelling nennt dieselbe die „intellectuelle Anschauung". (Freilich ist das, was er hier beschreibt, vielmehr eine Abstraction, als eine Anschauung.) Spinoza, meint Schelling, objectivirt dogmatistisch oder realistisch diese Anschauung und glaubt daher (gleich dem Mystiker) sich im Absoluten zu verlieren; der Idealist aber erkennt sie als Anschauung seiner selbst; sofern wir streben, das Absolute in uns zu realisiren, sind nicht wir in der Anschauung der objectiven Welt, sondern ist sie in dieser unserer Anschauung verloren, in welcher Zeit und Dauer für uns dahinschwinden und die reine absolute Ewigkeit in uns ist.

Obwohl Kant die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung negirt, so glaubt doch Schelling (in den 1796 und 97 geschriebenen, gleichfalls zuerst in dem von Fichte und Niethammer hrsg. philos. Journal erschienenen, in den „philos. Schriften", Landshut 1809, wiederabgedr. „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre") mit dem Geist seiner Lehre sich in Uebereinstimmung zu finden, da Kant selbst das Ich in dem Satze: Ich denke, für eine rein intellectuale Vorstellung erkläre, die allem empirischen Denken nothwendig vorangehe. Die von Reinhold aufgeworfene Frage, ob Fichte durch seine Behauptung, dass das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres sei, von Kant abweiche, beantwortet Schelling, indem er sagt: „Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, dass der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muss Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren und spricht daher von Dingen an sich als solchen, die den Stoff zu unseren Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letzteren, dass er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, die Autonomie des Willens, zum Princip der gesammten Philosophie erweitert und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heissen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch, noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist." Von der (historisch richtigen) Auffassung der Kantischen „Dinge an sich" im eigentlichen Sinne redet Schelling mit derselben Verachtung, wie von der (Aristotelischen, im Wesentlichen gleichfalls historisch richtigen) Auffassung der Platonischen Ideen als Substanzen, indem er die (grossentheils allerdings unleugbar vorhandenen, und auch von Anderen bereits aufgezeigten, theilweise jedoch nur vermeintlichen, durch Schellings eigenes Missverständniss erzeugten) Widersprüche urgirt, in welche jene Auffassung sich verwickle. „Die unendliche Welt ist ja nichts anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Nicht also Kants Schüler! Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, dass sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist und die eben so gut auch anders sein könnte, mit Gesetzen, die, sie wissen nicht wie und woher, in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewusstsein, dass die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an und diese Welt, diese ewige und nothwendige Natur, gehorcht ihrem speculativen Gutdünken? Und dies soll Kant gelehrt haben? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher gewesen wäre." (Diese Kritik trifft nur halb zu, sofern nicht auf die Dinge an sich selbst, sondern auf die durch sie in uns hervorgerufenen Vorstellungen die apriorischen Formen und Gesetze übertragen werden sollen; da aber diese Vorstellungen, sofern sie von Dingen an sich abhangen, auch durch diese mitbestimmt sein müssen, so liegt in der That in der Doctrin Kants und seiner strengen Anhänger die Ungereimtheit, dass eben diese Vorstellungen doch zugleich auch widerstandslos, als ob sie gar nicht durch die Dinge an sich mitbestimmt wären, den Gesetzen gehorchen sollen, welche das Ich „ganz frei und selbstbeliebig" aus sich erzeugt. Wenn übrigens Schelling selbst dafür hält, es gebe für unsere Vorstellung kein Original ausser ihr und es finde zwischen dem vorgestellten und wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt, so beweist dies nur, dass er — ebenso wie später Hegel und Andere — Kants erkenntnisstheoreti-

sches Problem nicht gelöst hat; ein wesentlich anderes Problem, nämlich das des realen Verhältnisses zwischen Natur und Geist, hat sich, ihm selbst unbewusst, in seinem Philosophiren jenem erkenntnisstheoretischen Probleme untergeschoben und ist von ihm geistvoll und tief in seinen nächstfolgenden Schriften behandelt worden, während jenes ungelöst blieb, aber Schelling selbst und seinen Nachfolgern irrigerweise mit diesem zugleich für gelöst galt.)

Im Jahre 1797 erschien zu Leipzig der erste (und einzige) Theil der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (2. Aufl. Landshut 1803), im Jahre 1798 zu Hamburg die Schrift: „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" (der zweiten Auflage, welche zu Hamburg 1806 erschien, wie auch der dritten, Hamburg 1809, ist eine Abhandlung „über das Verhältniss des Realen und des Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts" beigefügt). Im folgenden Jahre erschien: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", Jena u. Leipzig 1799, nebst der kleinen Schrift: Einleitung zu diesem Entwurf, oder: über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Dann folgte das „System des transscendentalen Idealismus", Tübingen 1800. Schelling betrachtet in diesen Schriften das Subjective oder Ideelle und das Objective oder Reelle als zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern. Auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruht alles Wissen. Demgemäss giebt es (wie Schelling namentlich in der Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphil. und im System des transsc. Idealismus ausführt) nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimme? Die erste Aufgabe ist die der speculativen Physik, die andere die der Transscendentalphilosophie. Die Transscendentalphilosophie betrachtet, indem sie die reelle oder bewusstlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle oder bewusste zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muss. Zum Behuf der Erklärung des Fortgangs der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Schelling eine Weltseele an als ein organisirendes, die Welt zum System bildendes Princip. (In der Annahme einer Weltseele ist unter den alten Philosophen namentlich Plato, unter den durch Kant angeregten Denkern aber Sal. Maimon Schelling vorangegangen; Maimon handelt „über die Weltseele, entelechia universi", im Berlinischen Journal für Aufklärung, hrsg. von A. Riem, Bd. VIII, St. 1, Juli 1790, S. 47—92; er bemerkt mit Recht, dass man nach Kant sowenig behaupten dürfe, dass es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als dass es bloss eine einzige allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, hält aber für eine zulässige und die Naturerkenntniss fördernde Hypothese die Annahme einer Weltseele als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des thierischen Lebens und des Verstaudes und der Vernunft im Menschen.) Schelling fasst im „System des transscendentalen Idealismus" die Grundgedanken seiner Naturphilosophie (welche bei allem Phantastischen der Durchführung doch von bleibendem Werthe sind) kurz dahin zusammen: „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen

Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstes erkannt wird." Aus dem Subjectiven aber das Objective entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie. „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie." Schelling theilt die Transscendentalphilosophie, den drei Kantischen Kritiken gemäss, in drei Theile, die theoretische Philosophie, die praktische, und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmässigkeit und von der Kunst. In dem theoretischen Theile der Transscendentalphilosophie betrachtet Schelling die Stufen der Erkenntniss in ihrer Beziehung auf die Stufen der Natur. Die Materie ist der erloschene Geist; die Acte und Epochen des Selbstbewusstseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Construction wiederfinden. Alle Kräfte des Universums kommen zuletzt auf Vorstellungskräfte zurück; der Leibnitzische Idealismus, dem die Materie als der Schlafzustand der Monaden gilt, ist, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden. Die Organisation ist darum nothwendig, weil die Intelligenz sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen muss, insofern diese in sich selbst zurückläuft; dies aber kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen; die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession ist eben die Organisation. Es ist aber eine Stufenfolge der Organisation nothwendig, weil die Succession, die der Intelligenz zum Object wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben, sich zu organisiren, ist. In der Stufenfolge der Organisationen muss nothwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv; die Vorstellung von Objecten ausser mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen ausser mir, und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewusstsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt ist die Bedingung der Freiheit. Ob aber alle Vernunftwesen, der Vernunftforderung gemäss, ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muss eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behuf der Freiheit. Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische umzuwandeln, sind verfehlt und

schlagen in Despotismus um. Ursprünglich hat der Trieb zur Reaction gegen Gewaltthätigkeit die Menschen zu einer Rechtsordnung geführt, die für das nächste Bedürfniss eingerichtet war. Die Sicherung guter Verfassung des einzelnen Staates liegt zuhöchst in der Unterordnung der Staaten unter ein gemeinsames, von einem Völkerareopag gehandhabtes Rechtsgesetz. Das allmähliche Realisiren der Rechtsverfassung ist das Object der Geschichte. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre; nur durch die ganze Geschichte kann der Beweis vom Dasein Gottes vollendet sein. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes oder der moralischen Weltordnung; diese wird existiren, sobald jene sie errichten. Die Geschichte nähert sich diesem Ziele vermöge einer prästabilirten Harmonie des Objectiven oder Gesetzmässigen und des Bestimmenden oder Freien, welche nur denkbar ist durch etwas Höheres, was über beiden ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven, dem Bewussten und dem Bewusstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen. Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Erscheinens in das Bewusste und Bewusstlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Schelling unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisirt. In der ersten Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewusstlos auch das Grösste und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten Periode offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmässigkeit in der Geschichte herbei; diese Periode lässt Schelling mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker unter einander verbunden wurden und was bis dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, dass selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Auf der nothwendigen Harmonie der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit beruht die Naturzweckmässigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmässig, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein. Das Ich selbst aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewusst und bewusstlos in der Kunstanschauung. Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewussten und Bewusstlosen im Ich und Bewusstsein dieser Identität, das fasst die Anschauung des Kunstproductes in sich zusammen. Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Wo Schönheit ist, ist der unendliche Widerspruch im Object selbst aufgehoben; wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur

bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Das künstlerische Produciren ist nur durch Genie möglich, weil seine Bedingung ein unendlicher Gegensatz ist. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurtheilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturproduct als schlechthin zufällig erscheint, Princip und Norm. Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Function ein und dieselbe Aufgabe; aber die Art der Lösung ist eine verschiedene, sofern sie in der Wissenschaft mechanisch ist und das Genie in ihr stets problematisch bleibt, während jede künstlerische Aufgabe nur durch Genie aufgelöst werden kann. Die Kunst ist die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Die „Zeitschrift für speculative Physik", 2 Bde., hrsg. von Schelling, Jena und Leipzig 1800—1801, enthält im ersten Bande neben Abhandlungen von Steffens namentlich eine „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik" von Schelling, an deren Schluss sich die bemerkenswerthe Aeusserung findet: „wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem das Wissen über alles geht, ist die, welche die Natur selbst genommen hat", ferner „Miscellen", unter welchen ein kurzes naturphilosophisches Gedicht hervorgehoben zu werden verdient, das den Grundgedanken der fortschreitenden Entwicklung des in der Natur gleichsam versteinerten Riesengeistes zum Bewusstsein, welches er im Menschen gewinnt, sehr lebendig und klar darstellt. Der Mensch kann zur Welt sprechen: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt. Vom ersten Ringen dunkler Kräfte bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte, wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, die erste Blüth', die erste Knospe schwillt, zum ersten Strahl von neugebornem Licht, das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht und aus den tausend Augen der Welt den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben, Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben". In der „Darstellung meines Systems" im zweiten Bande dieser Zeitschrift führt Schelling die Nebenordnung der Natur- und Transscendental-Philosophie auf den Grundgedanken zurück, dass nichts ausser der absoluten Vernunft, sondern alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden müsse. Die Vernunft ist das Wahre an sich; die Dinge an sich erkennen, heisst, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Schelling weist unter bildlicher Anwendung mathematischer Formeln die Stufen der Natur als Potenzen des Subject-Objects nach. Die Darstellung der Stufen des Geistes fehlt. Die Differenz, welche Schelling (hypothetisch und mit der Hoffnung auf spätere Einigung) zwischen seinem Standpunkt und dem Fichte'schen findet, bezeichnet er durch den Gegensatz der Formeln: Ich = Alles, und Alles = Ich; auf jenem Satze beruhe Fichte's subjectiver Idealismus, auf diesem sein eigener objectiver Idealismus. (In dieser Bezeichnung schliesst sich Schelling an Hegels Schrift über die „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" an; doch nennt Schelling seine Doctrin auch das „absolute Identitätssystem".)

Im Jahre 1802 erschien das Gespräch: „Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge", Berlin 1802 (2. Aufl. ebend. 1842), worin Schelling sich theils an Sätze des Jordano Bruno, theils an den Timaeus des Plato anlehnt. Neben der Indifferenz wird hier mitunter das Ideale Gott genannt. Theils an den Bruno, theils an die Darstellung des Systems im zweiten Bande der Zeitschrift für specul. Physik schliessen sich die „Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" an, welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik", Tüb. 1802, enthält, die auf einen Band beschränkt blieb. In demselben

Jahre verband sich Schelling mit Hegel zur Herausgabe der Zeitschrift: „Kritisches Journal der Philosophie", Tübingen 1802—1803. (Der in diesem Journal enthaltene Aufsatz: „über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" ist nicht von Hegel, der übrigens die meisten Beiträge geliefert hat, sondern von Schelling verfasst worden, was sich nach Erdmanns Bemerkung aus der Nichtunterscheidung der Logik als des allgemeinen Theiles der Philosophie von der Natur- und Transscendental-Philosophie, da doch Hegel nachweisbar damals schon diese Unterscheidung machte, schliessen lässt, obschon Michelet in seiner Schrift: Schelling und Hegel, Berlin 1839, und Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843, S. 190—195 das Gegentheil behauptet haben; für Schellings Autorschaft erklärt sich auch Haym, Hegel u. s. Zeit, S. 156 und 495; doch vgl. andererseits Rosenkranz und Michelet in der Zeitschrift: „der Gedanke", Bd. I., Berlin 1861, S. 72 bis 75 über diese und einige andere Abhandlungen.) Die Grundzüge seines gesammten Lehrgebäudes hat Schelling in populärer Form in seine (im Jahre 1802 gehaltenen) „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", Stuttgart und Tübingen 1803 (3. Aufl. ebd. 1830) aufgenommen. Schelling definirt hier die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die Wissenschaft alles Wissens, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung intellectueller Anschauung ist philosophische Construction. In der absoluten Identität oder der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besondern liegen besondere Einheiten, welche den Uebergang zu den Individuen vermitteln; diese nennt Schelling im Anschluss an Plato Ideen. Diese Ideen können nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und die Philosophie ist demgemäss die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Die Staatsverfassung, sagt Schelling, ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfliesst, der Monarch, die Ideen sind die Freien, die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sclaven und Leibeigenen. Schelling nimmt hiermit den Realismus (dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden), der seit dem Ausgange des Mittelalters von allen namhaften Philosophen aufgegeben worden war und nur in der Doctrin des Spinoza in Bezug auf die absolute Substanz in gewissem Sinne liegt, durch Verschmelzung dieser Doctrin mit der platonischen Ideenlehre von Neuem auf. Die Philosophie wird in drei positiven Wissenschaften objectiv, welche nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie sich gliedern. Von diesen ist die erste die Theologie, welche als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens den absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen objectiv darstellt. Die ideelle Seite der Philosophie, in sich getrennt objectivirt, ist die Wissenschaft der Geschichte, und sofern das vorzüglichste Werk der letzteren die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts oder die Jurisprudenz. Die reelle Seite der Philosophie wird, für sich genommen, äusserlich repräsentirt durch die Wissenschaft der Natur, und wiefern diese sich in der des Organismus concentrirt, die Medicin. Nur durch das historische Element können die positiven oder realen Wissenschaften von der absoluten oder der Philosophie geschieden sein. Da die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens. Sofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, so folgt, dass die juridische Facultät der medicinischen vorangehe. Der Gegensatz des Realen und Idealen wiederholt sich innerhalb der Religionsgeschichte als der des Hellenismus und des Christenthums. Wie in den Sinnbildern der Natur, lag in den griechischen

Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium; in der idealen Welt, also vornehmlich in der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Die geschichtsphilosophische Construction, die Schelling im System des transscendentalen Idealismus gegeben hat, modificirt er jetzt in dem Sinne, dass er die bewusstlose Identität mit der Natur der ersten Periode als der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie vindicirt, dann mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur das Schicksal herrschen, endlich aber die Einheit als bewusste Versöhnung wiederhergestellt werden lässt; diese letzte Periode, welche die der Vorsehung sei, leite in der Geschichte das Christenthum ein. Die Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, sind von speculativer Bedeutung. Schelling deutet die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christenthums dahin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Christenthum als historische Erscheinung ist zunächst aus einem einzelnen religiösen Verein unter den Juden (dem Essäismus) hervorgegangen; seine allgemeinere Wurzel hat es in dem orientalischen Geist, der bereits in der indischen Religion das Intellectualsystem und den ältesten Idealismus geschaffen, und, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen war, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden hat; von ihm war von alters her die Strömung unterschieden, die in der hellenischen Religion und Kunst die höchste Schönheit geboren hat, während doch auch auf dem Boden des Hellenismus mystische Elemente sich finden und eine der Volksreligion entgegenstehende Philosophie, vornehmlich die platonische, eine Prophezeiung des Christenthums ist. Die Ausbreitung des Christenthums erklärt sich aus dem Unglück der Zeit, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; ihr Werth muss nach dem Maass bestimmt werden, in welchem sie die Idee des Christenthums ausdrücken. Weil diese Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so darf sie die Auslegung dieser für die erste Geschichte des Christenthums wichtigen Urkunden nicht binden. Die Entwicklung der Idee des Christenthums liegt in seiner ganzen Geschichte und in der neuen, von ihm geschaffenen Welt. Die Philosophie hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wiedererrungen und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums, in sich vorbereitet. In den Bemerkungen über das Studium der Geschichte und der Natur geht Schelling von dem Gedanken aus, dass jene im Idealen ausdrücke, was diese im Realen. Er unterscheidet von der philosophischen Geschichtsconstruction die empirische Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, die pragmatische Behandlung der Geschichte nach einem bestimmten durch das Subject entworfenen Zweck und die künstlerische Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, welche die Geschichte als Spiegel des Weltgeistes, als ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes darstellt. Der Gegenstand der Historie im engeren Sinne ist die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Jeder Staat ist in dem Verhältniss vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum

Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Die **Natur** ist die reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectivirung. Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist der allgemeine Grund der lebendigen Erscheinungen. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung für ein methodisches Verfahren der empirischen Naturlehre; in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie, liegt die exoterische Seite, welcher die Naturwissenschaft zu ihrer objectiven Existenz bedarf; die Empirie schliesst sich der Wissenschaft als Leib an, sofern sie reine objective Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, in den verschiedenen Naturproducten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen. Die **Kunst** ist vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen; sie theilt mit der Philosophie die Aufhebung der Gegensätze der Erscheinung; aber sie verhält sich doch wiederum zur Philosophie, mit der sie sich auf dem letzten Gipfel begegnet, wie Reales zu Idealem. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.

Das in den bisher erwähnten Schriften dargelegte Identitätssystem ist Schellings originale Leistung. Immer mehr wich von nun an die Fülle philosophischer Productivität einem Synkretismus und Mysticismus, der immer trüber und doch zugleich prätensionsvoller ward. Von Anfang an war Schellings Philosophiren in seinen einzelnen Schriften nicht eine Systembildung auf dem Grunde vorangegangener Vertrautheit mit der Gesammtheit der früheren Leistungen, sondern vielmehr eine sofortige modificirende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker; je mehr daher sein Studium sich ausbreitete, um so mehr mangelte seinem Denken Princip und System. Einzelne mystische Anklänge finden sich auch in den Vorlesungen über akademisches Studium. Ein an den Neuplatonismus und darnach auch an Sätze des Jakob Böhm anknüpfender Mysticismus beginnt Macht zu gewinnen in der durch Eschenmayers „Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie", Erlangen 1803 (worin Eschenmayer ähnlich wie Jacobi ein Hinausgehen über das philosophische Denken zum religiösen Glauben fordert) provocirten Schrift: „**Philosophie und Religion**", Tübingen 1804, in welcher Schelling die Endlichkeit und Leiblichkeit für ein Product des Abfalls vom Absoluten, diesen Abfall aber, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei, für das Mittel zur vollendeten Offenbarung Gottes erklärt. Doch sind nur Anfänge des späteren Standpunkts in dieser Schrift nachzuweisen; die (oben erwähnte, der zweiten Auflage der Schrift von der Weltseele beigegebene) Abhandlung „**über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur**", wie auch die Schrift: „**Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre**, eine Erläuterungsschrift der ersteren", Tübingen 1806, und die naturphilosophischen Aufsätze in den (von A. F. Marcus und Schelling herausgegebenen) „**Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft**", Tübingen 1806—1808 zeigen neben theosophischen Elementen doch vorwiegend immer noch den alten Gedankenkreis. Eine treffliche Ausführung und Fortbildung der in früheren Schriften geäusserten Gedanken über Schönheit und Kunst enthält die 1807 gehaltene, in die „philosoph. Schriften", Landshut 1809, aufgenommene Festrede „**über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur**", welche als das letzte Ziel der Kunst die Vernichtung der Form durch Vollendung der Form bezeichnet; wie

die Natur in ihren elementaren Bildungen zuerst auf Härte und Verschlossenheit hinwirkt und erst in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, so soll der Künstler, der der Natur als der ewig schaffenden Urkraft nacheifert und die Producte derselben nach ihrem ewigen, im unendlichen Verstande entworfenen Begriff im Momente ihres vollendetsten Daseins darstellt, erst im Begrenzten treu und wahr sein, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen und durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äusserste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt zu erreichen.

Die Theosophie prävalirt (zum Theil in Folge des zunehmenden Einflusses des der Lehre Jakob Böhm's und St. Martins huldigenden Franz Baader) in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, welche zuerst in den „philos. Schriften“, Landshut 1809, erschienen ist. Schelling hält an dem Grundsatz fest, dass von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein muss, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können; er hält auch mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Aber der Weg, auf welchem Schelling dieses Ziel zu erreichen sucht, führt ihn zur Mystik. Im Anschluss an Jakob Böhm unterscheidet Schelling in Gott drei Momente: 1. die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, 2. die Entzweiung in Grund und Existenz, 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Der Urgrund oder die Indifferenz, worin noch keine Persönlichkeit ist, ist nur der Anfangspunkt des göttlichen Wesens, das was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Basis der Realität. In ihm hat das Unvollkommene und Böse, das in den endlichen Dingen ist, seinen Grund (eine Verfeinerung der Böhm'schen Doctrin, die gleichsam den Teufel in Gott versetzt). Alle Naturwesen haben ein blosses Sein im Grunde oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht und sind also in Bezug auf Gott bloss peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Die Freiheit des Menschen liegt in einer intelligiblen, vorzeitlichen That, durch welche er sich zu dem gemacht hat, was er jetzt ist; der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Nothwendigkeit unterworfen, aber diese Nothwendigkeit ruht auf seiner zeitlosen Selbstbestimmung (welche Lehre freilich besser in den Zusammenhang des Kant'schen Systemes passt, welches Erscheinungen und Dinge an sich unterscheidet, als des Schelling'schen, das diese Unterscheidung aufhebt). Die Einheit des particularen Willens mit dem universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Der Mensch ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, der Erlöser der Natur, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, nach der letzten Scheidung Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht.

In der Streitschrift gegen Jacobi: „Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“, Tübingen 1812, weist Schelling die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus; Gott sei ihm Beides, A und O, Erstes und Letztes, jenes als Deus

implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit, als Subject der Existenz. Ein Theismus, welcher den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer. Gegen die von Jacobi behauptete Identität seines reinen Theismus mit dem Wesentlichen im Christenthum richtet Schelling eine herbe Polemik, welche das Irrationale und Mystische als das wahrhaft Speculative vertheidigt.

Die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake", Stuttgart und Tübingen 1815, die eine Beilage zu den (nicht veröffentlichten) „Weltaltern" bilden sollte, ist eine allegorische Deutung jener Gottheiten auf die Momente des Gottes der Schelling'schen Abhandlung über die Freiheit.

Nach langem Schweigen veröffentlichte Schelling 1834 eine Vorrede zu Hubert Beckers' Uebersetzung einer Schrift Victor Cousin's (über französische und deutsche Philosophie, in den Fragmens philosophiques, Par. 1833). Schelling bezeichnet hier die Hegel'sche Philosophie als eine bloss negative, die an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen unter Beseitigung des empirischen Elementes den logischen Begriff gesetzt und demselben durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung die nur jenem zukommende Selbstbewegung geliehen habe. Im Wesentlichen die gleiche Kritik hat Schelling in seinen zu München gehaltenen Vorlesungen „zur Geschichte der neueren Philosophie" geübt (welche im 10. Bande der I. Abth. der „sämmtl. Werke" aus dem handschriftlichen Nachlass veröffentlicht worden sind), er tadelt die Voranstellung der abstractesten Begriffe (Sein, Nichts, Werden, Dasein, etc.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da doch Abstracta dasjenige voraussetzen, wovon sie abstrahirt seien, und Begriffe nur im Bewusstsein, also im Geiste, existiren, und nicht der Natur und dem Geiste als Bedingung vorangehen, sich potenziren und schliesslich zur Natur entäussern können. In seiner Berliner Antrittsvorlesung, Stuttgart und Tübingen 1841 erklärt Schelling, er werde die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das Hegel nur auf eine abstract logische Form gebracht habe, nicht aufgeben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen. Diese positive Philosophie, die über die blosse Vernunftwissenschaft durch Mitaufnahme der Empirie hinausgehen soll, ist vornehmlich Philosophie der Mythologie und Offenbarung, d. h. der unvollendeten und der vollendeten Religion. In den an der Berliner Universität gehaltenen, nach Schelling's Tode aus seinem Nachlass als zweite Abtheilung der „sämmtl. Werke" herausgegebenen, jedoch ihrem wesentlichen Inhalt nach schon sofort aus nachgeschriebenen Heften theils durch Frauenstädt (Schelling's Vorlesungen in Berlin, Berlin 1842), theils durch Paulus (die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, der allgemeinen Prüfung dargelegt von H. E. G. Paulus, Darmstadt 1843) veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen führte Schelling im Wesentlichen nur die schon in der Schrift über die Freiheit vorgetragene Speculation weiter aus. Die positive Philosophie will nicht aus dem Begriffe Gottes seine Existenz, sondern umgekehrt, von der Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existirenden beweisen. In Gott werden von Schelling unterschieden: a. das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, b. die drei Potenzen des göttlichen Wesens: der bewusstlose Wille als die causa materialis der Schöpfung, der besonnene Wille als die causa efficiens, die Einheit beider als die causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c. die drei Personen, die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des unvordenklichen Seins vermöge des theogonischen Processes hervorgehen, nämlich: der Vater als die absolute Möglichkeit des Ueberwindens, der Sohn als die überwindende Macht, der Geist als die Vollendung der Ueberwindung. In der Natur wirken nur die Potenzen, im Menschen die Persönlichkeiten. Indem

der Mensch vermöge seiner Freiheit die Einheit der Potenzen wieder aufhob, ward die zweite, vermittelnde Potenz entwirklicht, d. h. der Herrschaft über das blindseiende Princip beraubt und zur bloss natürlich wirkenden Potenz erniedrigt. Sie macht sich im Bewusstsein des Menschen wieder zum Herrn jenes Seins und wird zur göttlichen Persönlichkeit vermöge des theogonischen Processes, dessen Momente die Mythologie und die Offenbarung sind. Die zweite Potenz war im mythologischen Bewusstsein in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ), entäusserte sich aber derselben und ward Mensch, um durch Gehorsam in Einheit mit dem Vater göttliche Persönlichkeit zu werden. Die Epochen der christlichen Zeit bestimmt Schelling (indem er den Fichte'schen Gedanken, dass der Protestantismus den paulinischen Charakter trage, das Johannes-Evangelium aber mit seinem Logos-Begriff den christlichen Geist am reinsten ausdrücke, weiter ausbildet) als das petrinische Christenthum, oder den Katholicismus, das paulinische oder den Protestantismus, und drittens die „Johanneskirche der Zukunft“ (die jedoch durch Schelling's erneuten Gnosticismus, der gleich dem alten an die Stelle des religionsphilosophischen Begriffs das Phantasma setzte, nicht begründet werden konnte; zudem ist die Voraussetzung unhistorisch, dass der Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke und auf der „johanneischen“ Richtung, wie sie in dem vierten der kanonischen Evangelien erscheint, nicht bereits das Dogma und die Ethik dieser Kirchen wesentlich beruhe).

§ 22. Unter den zahlreichen Anhängern Schelling's sind für die Geschichte der Philosophie besonders folgende von Bedeutung: Georg Michael Klein, der treue Darsteller des Identitätssystems, Johann Jakob Wagner, der den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mysticismus in Schelling's späteren Schriften festhält, an die Stelle des Ternars oder der Trichotomie aber den Quaternar oder die viertheilige Construction setzt, der um die Geschichte der Philosophie und besonders der Platonischen verdiente Georg Anton Friedrich Ast, der durch sein Handbuch der Geschichte der Philosophie bekannte Thaddäus Anselm Rixner, der Naturalist Lorenz Oken, der Pflanzenphysiolog Nees von Esenbeck, der Pädagog und Religionsphilosoph Bernhard Heinrich Blasche, der um die Bearbeitung der Erkenntnisslehre verdiente Ignaz Paul Vital Troxler, welcher in manchem Betracht von Schelling's Lehre abweicht, Adam Karl August Eschenmayer, der die Philosophie schliesslich in Nichtphilosophie oder religiösen Glauben übergehen lässt, der extreme Katholik und Enthusiast Joseph Görres, der mystisch-naturphilosophische Psycholog und Kosmolog Gotthilf Heinrich von Schubert, der die Schelling'sche Naturphilosophie mit besonnenem Empirismus verbindende Physiolog und Psycholog Karl Friedrich Burdach, der geistvolle Psycholog und Kranioskop Karl Gustav Carus, der Physiker Hans Christian Oersted, der Aesthetiker Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der vielseitig gebildete, schliesslich dem strengen Confessionalismus der Altlutheraner huldigende Heinrich Steffens, der mit Steffens be-

freundete Astronom und Rechtsphilosoph Johann Erich von Berger, der Theosoph Franz von Baader, der allseitige Denker Karl Christian Friedrich Krause. Die beiden letztgenannten sind, wie auch der besonders durch Plato, Spinoza, Kant, Fichte und Schelling philosophisch angeregte Theolog Schleiermacher und der Philosoph Hegel Stifter neuer philosophischer Richtungen geworden. Insbesondere mit gewissen neuschellingschen Principien kommt der antirationalistische, theologisirende Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl überein (obwohl derselbe gegen die Bezeichnung seiner Gesammtrichtung als „Neuschellingianismus" protestirt).

Für den Zweck des vorliegenden Grundrisses mag es genügen, die philosophischen Hauptschriften der genannten Männer (mit Ausnahme Hegel's und Schleiermacher's, von denen in den nächstfolgenden Paragraphen gehandelt werden soll) anzugeben. Wer genauere Belehrung sucht, sei auf die Werke selbst und auf Specialdarstellungen, daneben aber besonders auf Erdmann's umfassende Gesammtübersicht (im zweiten Bande seiner „Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant") verwiesen.

G. M. Klein's Hauptwerk ist: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und fasslichen Darstellung ihrer Hauptmomente, Würzburg 1805. Speciell hat derselbe die Logik, Ethik und Religionslehre nach den Principien des Identitätssystems bearbeitet in den Schriften: Verstandeslehre, Bamberg 1810, umgearbeitet als: Anschauungs- und Denklehre, Bamberg und Würzburg 1818; Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen, Rudolstadt 1811; Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre, Bamberg und Würzburg 1818. Eine verwandte, jedoch der Fichte'schen näher stehende Richtung verfolgt Johann Josua Stutzmann in seiner Philosophie des Universums, Erlangen 1806, Philosophie der Geschichte der Menschheit, Nürnberg 1808, und anderen Schriften.

Joh. Jak. Wagner, Philosophie der Erziehungskunst, Leipzig 1802. Von der Natur der Dinge, Leipzig 1803. System der Idealphilosophie, Leipzig 1804. Grundriss der Staatswissenschaft und Politik, Leipzig 1805. Theodicee, Bamberg 1809. Math. Philosophie, Erl. 1811. Organon der menschl. Erkenntniss, Erl. 1839. Nachgelassene Schriften hrsg. von Ph. L. Adam, Ulm 1853 ff. Ueber ihn handelt Leonh. Rabus, J. J. Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung, ein Beitrag zur Gesch. des deutschen Geistes, Nürnberg 1862.

F. Ast, Handbuch der Aesthetik, Leipzig 1805. Grundlinien der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1809. Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. Platon's Leben und Schriften, Leipzig 1816.

Th. Ans. Rixner, Aphorismen aus der Philosophie, Landshut 1809, umgearbeitet Sulzbach 1818. Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1822—23, 2. Aufl. ebend. 1829; Supplementband, verfasst von Victor Philipp Gumposch, ebend. 1850.

Lor. Oken, die Zeugung, Bamberg und Würzburg 1805 (die Saamenbildung ist Zersetzung des Organismus in Infusorien, die Fortpflanzung ist eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte). Ueber das Universum, Jena 1808. Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena 1809, 3. Aufl. Zürich 1843 (die auf den niederen Stufen

selbstständigen Gegensätze kehren auf den höheren als Attribute wieder). Isis, encyclopädische Zeitschrift, Jena 1817 ff.

Nees von Esenbeck, das System der speculativen Philosophie, Bd. I.: Naturphilosophie, Glogau und Leipzig 1842.

B. H. Blasche, das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Leipzig 1827. Handbuch der Erziehungswissenschaft, Giessen 1828. Philosophie der Offenbarung, Leipzig 1829. Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831.

Troxler, Naturlehre des menschlichen Erkennens, Aarau 1828. Logik, die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, Stuttgart und Tübingen 1829 — 30. Vorlesungen über Philosophie, als Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften, Bern 1835.

Eschenmayer, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803. Psychologie, Tübingen 1817, 2. Aufl. ebd. 1822. System der Moralphilosophie, Stuttgart und Tübingen 1818. Normalrecht, ebend. 1819 — 20. Religionsphilosophie, 1. Theil: Rationalismus, Tübingen 1818, 2. Theil: Mysticismus, ebend. 1822, 3. Theil: Supernaturalismus, ebend. 1824. Mysterien des innern Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tübingen 1830. Grundriss der Naturphilosophie, ebend. 1832. Grundzüge einer christlichen Philosophie, Basel 1841.

G. H. Schubert, Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Leipz. 1806 — 1821. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808, 4. Aufl. 1840. Die Symbolik des Traumes, Bamberg 1814. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresden 1823, 2. Aufl. 1839. Geschichte der Seele, Tübingen 1830, 4. Aufl. 1847. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele, Stuttg. 1845.

K. F. Burdach, der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Stuttgart 1836, 2. Aufl. a. u. d. T.: Anthropologie für das gebildete Publicum, hrsg. von Ernst Burdach, ebend. 1847. Blicke in's Leben, comparative Psychologie, Leipzig 1842 — 48.

Karl Gust. Carus, Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie, Dresden 1825. Vorlesungen über Psychologie, Leipzig 1831. System der Physiologie, Leipzig 1838—40. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttgart 1841. Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846. Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, Stuttgart 1851. Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes, Leipz. 1855. Vgl. Carl Gust. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Leipzig 1865.

Oersted, der Geist in der Natur, Kopenhagen 1850 — 51, deutsch Leipzig 1850 ff.

K. W. Ferd. Solger, Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Berlin 1815. Philosophische Gespräche, Berlin 1817. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer, Leipzig 1826. Vorlesungen über Aesthetik, hrsg. von K. W. L. Heyse, Berlin 1829.

H. Steffens, Recension von Schelling's naturphilosophischen Schriften, verfasst 1800, abg. in Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I., Heft 1, S. 1—48 und Heft 2, S. 88—121. Ueber den Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, ebd. Heft 1, S. 143—168. Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, Freiberg 1801. Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806. Ueber

die Idee der Universitäten, Berlin 1809. Caricaturen des Heiligsten, Leipzig 1819—21. Anthropologie, Breslau 1822. Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Breslau 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist, ebd. 1831 (gegen die Union). Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik, Breslau 1829, 1835. Novellen, Breslau 1837—38. Christl. Religionsphilosophie, Breslau 1839. Was ich erlebte, Breslau 1840—45, 2. Aufl. 1844-46. Nachgelassene Schriften, mit einem Vorwort von Schelling, Berlin 1846.

J. E. v. Berger, philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgemeine Grundzüge der Wissenschaft, 4 Bde. (1. Analyse des Erkenntnissvermögens, 2. zur philos. Naturkenntniss, 3. Anthropologie, 4. praktische Philosophie), Altona 1817—27. Vgl. H. Ratjen, Joh. Erich von Berger's Leben, Altona 1835.

Franz Baader (später geadelt, geb. 1765 in München, gest. ebend. 1841; seine Biographie, von Franz Hoffmann verfasst, steht im 15. Bande der Gesammtausgabe seiner Werke und ist auch separat, Lpz. 1857, erschienen), der mit dem Studium der Medicin und Bergwissenschaft das der Philosophie und Mathematik verband, besonders mit Schriften Kant's, später auch Fichte's und Schelling's, wie andererseits Jakob Böhme's und Louis Claude de St. Martin's vertraut (über sein Verhältniss zu Böhme handelt Hamberger im 13., zu St. Martin Fr. v. Osten-Sacken im 12. Bande der Gesammtausgabe der Werke Baader's) hat auf die Ausbildung von Schelling's Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der Schelling'schen Theosophie einen wesentlich bestimmenden Einfluss gewonnen, während er andererseits durch Schelling's Doctrin in der Ausbildung seiner eigenen Speculation gefördert worden ist. Baader's Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamburg 1797, sind von Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften benutzt worden; durch Schelling's „Weltseele" ist Baader zu seiner Schrift „über das pythagoreische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden", Tübingen 1798, veranlasst worden, woraus Schelling wiederum manches in seinem „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 1799 und in der „Zeitschrift für speculative Physik" entnommen hat. Demnächst hat Baader, hauptsächlich in mündlichem Verkehr, Schelling auf den Theosophen Jakob Böhm hingelenkt. Eine Sammlung Baader'scher Abhandlungen sind die „Beiträge zur dynamischen Philosophie", Berlin 1809. In den „Fermenta cognitionis" 1822—25 bekämpft Baader die damals herrschenden philosophischen Richtungen und empfiehlt das Studium des Jakob Böhm. Die an der Münchener Universität gehaltenen Vorlesungen über speculative Dogmatik sind in fünf Heften 1827—38 im Druck erschienen. Die zu Baader's Lebzeiten veröffentlichten und die im Manuscript nachgelassenen Schriften hat Baader's bedeutendster Schüler Franz Hoffmann (der Verfasser der speculativen Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Baader's Schriften zusammengetragen, Amberg 1835, der Vorhalle zur speculativen Lehre Baader's, Aschaffenburg 1836, der Grundzüge der Societätsphilosophie von Franz Baader, Würzburg 1837 und anderer Schriften) im Verein mit von Schaden, Schlüter, Lutterbeck u. A. unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen in einer Gesammtausgabe zusammengestellt: „Franz von Baader's sämmtliche Werke", 15 Bde., Leipzig 1850—57; die Einleitung: Apologie der Naturphilosophie Baader's wider directe und indirecte Angriffe der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, ist auch in besonderem Abdruck, Leipz. 1852, erschienen. Vgl. Theod. Culman, die Principien der Philosophie Franz von B.'s und E. A. von Schaden's, in: Zeitschr. f. Ph., Bd. 37, 1860, S. 192—226 und Bd. 38, 1861, S. 73—102; Franz Hoffmann, Beleuchtung des Angriffs auf B. in Thilo's Schrift: die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Leipz. 1861; über die B.'sche und Herbart'sche Philosophie, im Athenaeum (philos. Zeitschr. hrsg. v. Frohschammer),

Bd. 2, Heft 1, 1863, über die B.'sche und Schopenhauer'sche Philosophie, ebd. Heft 3, 1863; K. Ph. Fischer, zur hundertjährigen Geburtstagsfeier B.'s: Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schelling's und Hegel's, Daub's und Schleiermacher's, Erlangen 1865.

K. Chr. Krause (der seinen philosophischen Schriften die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die reindeutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt hat) sucht über den Pantheismus des Identitätssystems zu einer All- in- Gott-Lehre oder einem Panentheismus hinauszugehen. Er hat alle Theile der Philosophie bearbeitet. Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts, Jena 1803. Entwurf des Systems der Philosophie, 1. Abth.: allgemeine Philosophie und Anleitung zur Naturphilosophie, Jena 1804. System der Sittenlehre, Leipzig 1810. Das Urbild der Menschheit, Dresden 1811. Abriss des Systems der Philosophie, 1. Abth.: analytische Philosophie, Göttingen 1825. Abriss des Systems der Logik als philosophischer Wissenschaft, Göttingen 1828. Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, Göttingen 1828. Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828. Seine nachgelassenen Werke haben einige seiner Schüler (von Leonhardi, Lindemann u. A.) herausgegeben. Vgl. H. S. Lindemann, übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Karl Christian Friedrich Krause's und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft, München 1839. Sein bedeutendster Schüler ist der Rechtsphilosoph Heinrich Ahrens, dessen Cours de droit naturel, Paris 1838, in 4. Aufl. Brüssel 1853 erschienen ist, Philosophie des Rechts und des Staates, 4. Aufl., Wien 1852; juristische Encyclopädie, Wien 1858; schon früher hat Ahrens einen Cours de philosophie, Paris 1834 und einen Cours de psychologie, Paris 1836 — 40 veröffentlicht. An ihn hat sich Tiberghien angeschlossen, Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la réligion, Paris et Leipz. 1844, esquisse de philosophie morale, précis d'une introd. à la métaphysique, Bruxelles 1854, la science de l'âme dans les limites de l'observation, Paris 1862, Logique, la science de la connaissance, Paris 1865. Von Krause's Schüler H. S. Lindemann sind ausser der erwähnten Schrift über Krause noch Darstellungen der Anthropologie, Zürich 1844 und Erlangen 1848, und der Logik, Solothurn 1846, erschienen. Auch Altmeyer, Bouchitté, Leonhardi, Mönnich, Röder, Schliephake (die Grundlagen des sittl. Lebens, Wiesbaden 1855, Einleitung in das System der Philosophie, Wiesbaden 1856), und Andere gehören der Krause'schen Schule an.

Friedrich Julius Stahl (1802—1862; die Philosophie des Rechts, nach geschichtlicher Ansicht, Heidelberg 1830—37; von der zweiten Auflage an, 1845, trägt die Rechts- und Staatslehre die Bezeichnung: „auf der Grundlage christlicher Weltanschauung"), der theologisirende Rechtsphilosoph, hat durch den Neuschellingianismus nicht unwesentliche Impulse erhalten.

§ 23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 — 1831) hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprincip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwickelung begründet und durchführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjectiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewusstsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in

sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zum Grunde liegt, sondern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwicklung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäusserung zu sich zurückkehrt. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewusstsein des denkenden Subjects die Selbstbewegung des gedachten Inhaltes reproducirt. Die absolute Vernunft entäussert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwicklung ist demnach eine dreifache, nämlich 1. im abstracten Elemente des Gedankens, 2. in der Natur, 3. im Geiste, nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäss hat auch die Philosophie drei Theile, nämlich 1. die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet, 2. die Naturphilosophie, 3. die Philosophie des Geistes. Um das Subject auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes, d. h. die Lehre von den Entwicklungsstufen des Bewusstseins als Erscheinungsformen des Geistes propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstractesten Begriff, nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem concretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Theile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maass; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet, dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein die Vermittlung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maass. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Wesen und Erscheinung; unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjectiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluss eintheilt, von dem Object, worunter Hegel den Mechanismus,

Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialektisch entfaltet. Die Idee entlässt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt. Die Natur strebt die verlorene Einheit wiederzugewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Thier. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungsprocess, durch welchen das Einzelne in seiner Unmittelbarkeit für sich negirt, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit; das Aussereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die thierische Subjectivität ist noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich. Das Beisichsein der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjectiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewusstsein und der Geist als solcher; Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doctrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objective Geist realisirt sich in dem Recht, der Moralität und der beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiss. Der absolute Geist umfasst die Kunst, welche die concrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjectiven Geiste gebornen concreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, ge-

währt, die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und die Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist.

Ueber Hegel's Leben handeln Karl Rosenkranz (Georg Wilh. Friedrich Hegel's Leben, Supplement zu Hegel's Werken, Berlin 1844) und R. Haym (Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857), jener mit liebevoller Anhänglichkeit und Verehrung, dieser mit strenger, rücksichtsloser Kritik, die namentlich auch die in Hegel's Charakter und Lehre (besonders in der Rechtsphilosophie) liegenden antiliberalen Elemente tadelnd hervorhebt. Uebrigens vgl. auch Rosenkranz, Apologie Hegel's gegen Haym, Berlin 1858.

Hegel's Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesammtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegel's Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten", Bd. I.—XVIII., Berlin 1832 ff., zum Theil seitdem neu aufgelegt. Bd. I.: Hegel's philos. Abhandlungen, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 1832 Bd. II.: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Joh. Schulze, 1832. Bd. III.—V.: Wissenschaft der Logik, hrsg. von Leopold von Henning 1833—34. Bd. VI.—VII.: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, und zwar Bd. VI.: der Encycl. erster Theil, die Logik, hrsg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Leop. von Henning 1840, Bd. VII., 1. Abth.: Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encycl. der philos. Wissenschaften zweiter Theil hrsg. von K. L. Michelet 1842, Bd. VII., 2. Abth.: der Encycl. dritter Theil, die Philosophie des Geistes, hrsg. von Ludw. Boumann 1845. Bd. VIII.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, hrsg. von Eduard Gans 1833. Bd. IX.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. von Ed. Gans 1837 (in zweiter Aufl. hrsg. von Hegel's Sohn Karl H.). Bd. X., Abth. 1—3: Vorlesungen über die Aesthetik, hrsg. von H. G. Hotho 1835—38. Bd. XI.—XII.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von Philipp Marheineke 1832 (in zweiter Auflage von Bruno Bauer). Bd. XIII.—XV.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet 1833—36. Bd. XVI.—XVII.: vermischte Schriften, hrsg. von Friedrich Förster und Ludwig Boumann 1834—35. Bd. XVIII.: philosophische Propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz 1840.

Sachlich geordnete Auszüge aus Hegel's Schriften haben Frantz und Hillert (Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen, Berlin 1843), ferner mit mannigfachen Erläuterungen Thaulow (Hegel's Aeusserungen über Erziehung und Unterricht, Kiel 1854) geliefert. Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems hat Rosenkranz Königsberg 1843 erscheinen lassen. Dem gleichen Zweck dienen mehrere von den Vorreden der Herausgeber der Werke, ferner Erdmann's und Michelet's Darstellungen des Hegel'schen Systems in ihren Geschichten der neueren Philosophie, und manche anderen Schriften. Von mehreren Hegel'schen Schriften sind im Ausland Uebersetzungen erschienen, besonders französische und italienische. Eine kritische Darstellung des Systems enthält die Schrift von J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, London 1865. A. Vera hat u. a. Hegel's Logik und Naturphilosophie übersetzt (Logique de Hégel, trad. et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel, Paris 1859; philos. de la nature de Hégel, trad. etc. Paris 1864) und auch selbst mehrere Schriften im Hegel'schen Sinne verfasst.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geboren zu Stuttgart am 27. August 1770, war der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten (Rentkammersecretärs, später Expeditionsraths). Er studirte auf der Landesuniversität zu Tübingen als Mitglied des Stifts, indem er von 1788—90 den philosophischen, 1790—93 den theologischen Cursus absolvirte. Zur Erlangung der philosophischen Magisterwürde schrieb er Specimina „über das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität“, und „über das Studium der Geschichte der Philosophie“ und vertheidigte eine von dem Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Boek verfasste Dissertation „de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate“, deren Thema Hegel auch später noch (wie aus einem im Jahr 1795 von ihm verfassten Manuscript hervorgeht) viel zu denken gab; zur Erlangung der Candidatenwürde vertheidigte er die von dem Kanzler Le Bret verfasste Dissertation „de ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus“. Ueber Hegel's theologische Entwicklung in dieser und der nachfolgenden Zeit handelt Zeller im vierten Bande der theolog. Jahrbücher, Tüb. 1845, S. 205 ff. Der streng bibelgläubige Supranaturalist Storr trug die Dogmatik vor; neben ihm wirkte Flatt in wesentlich gleichem Sinne und die mehr rationalisirenden Professoren der Exegese und Kirchengeschichte Schnurrer und Rösler. Die Lectüre von Schriften Kant's, Jacobi's und anderer Philosophen, auch Herder's, Lessing's, Schiller's, die Freundschaft mit dem für hellenisches Alterthum begeisterten Hölderlin, die Theilnahme, mit welcher er gleich Schelling und anderen Commilitonen die Ereignisse in Frankreich begleitete, scheinen ihn mehr, als die vorgeschriebenen Studien in Anspruch genommen zu haben, was aus dem Abgangszeugniss, das nur seine Anlagen, nicht seine Kenntnisse (und auch nicht die philosophischen) lobt, sich schliessen lässst. Eifrig setzte er seine theologischen und philosophischen Studien während seiner Hauslehrerstellung in Bern fort; zugleich stand er hier in einem lebhaften Briefwechsel mit Schelling, der noch im Tübinger Stift studirte. Von besonderer Wichtigkeit für des Verständniss seines Entwicklungsganges ist das im Frühjahr 1795 von ihm geschriebene „Leben Jesu“, das handschriftlich erhalten ist und woraus Rosenkranz und Haym Proben mitgetheilt haben. Die Lessing'sche Unterscheidung der persönlichen Religionsanschauung Jesu von dem Dogma der christlichen Kirche liegt Hegel's Schrift zu Grunde. Dass nicht sowohl rein historische Motive, als vielmehr das Bedürfniss, seinen eigenen damaligen Standpunkt bei Jesu wiederzufinden, ihm diese Unterscheidung werth gemacht haben, geht aus den auf jenen Gedanken gebauten Ausführungen hervor. Das Judenthum repräsentirt den Moralismus des kategorischen Imperativs der Kantischen Philosophie, den Jesus durch die Liebe überwindet, welche die „Synthese“ ist, „in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der Kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt“. Doch weist Hegel andererseits auch das in der blossen Liebe liegende pathologische Element und dessen Gefahren nach. In der Gebundenheit an eine bestimmte geistige Richtung liegt das Schicksal; Jesus trat nicht zu einzelnen Seiten des jüdischen Schicksals, sondern durch sein Princip der Liebe zu diesem selbst in Gegensatz. Die Aussprüche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo führt Hegel auf den Gedanken zurück, dass nur die Reflexion, die das Leben trenne, es in Unendliches und Endliches unterscheide; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit, finde diese Scheidung nicht statt. Sehr hart redet Hegel gegen diese Scheidung, welche fälschlich die Gottheit objectivire; dieselbe gehe mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritt und sei nur deren Offenbarung. Den Sieg des dogmatisirten kirchlichen Christenthums, wie es in den letzten Jahrhunderten des Alterthums herrschte, erklärt Hegel aus der Unfreiheit, zu welcher das römische Weltreich die früher selbstständigen

Staaten herabgebracht hatte; dem Bürger der alten Staaten war die Republik als seine „Seele“ das Ewige; das unfreie, dem allgemeinen Interesse entfremdete Individuum aber beschränkte seinen Blick auf sich selbst; das Recht des Bürgers gab ihm nur ein Recht an Sicherheit des Eigenthums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; der Tod musste ihm schrecklich sein, der das ganze Gewebe seiner Zwecke niederriss; so sah sich der Mensch durch Unfreiheit und Elend gezwungen, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten; eine Religion musste willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füssen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte etc. Der Radicalismus dieser jugendlichen Oppositionsgedanken ist in dem Conservatismus der späteren Religionsphilosophie als ein zurückgedrängtes, aber unausgetilgtes Moment mitenthalten, welches durch einen Theil der Schüler auf's Neue verselbstständigt und weiter durchgebildet worden ist.

Nach dreijährigem Aufenthalt in der Schweiz kehrte Hegel nach Deutschland zurück und trat im Januar 1797 eine Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main an. Hier trieb er in seinen Mussestunden, wie zum Theil schon in Bern, politische Studien neben den theologischen, die auch nicht vernachlässigt wurden. Im Jahr 1798 verfasste Hegel eine kleine, ungedruckt gebliebene Schrift „über die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“, woran sich später, nach dem 9. Februar 1801, eine gleichfalls Manuscript gebliebene Schrift über die deutsche Reichsverfassung angeschlossen hat, die demgemäss bereits dem Aufenthalt in Jena angehört, wohin Hegel im Januar 1801 übersiedelte. Ihm hatte sich (wie er am 2. November 1800 an Schelling schrieb) das Ideal des Jünglingsalters zur Reflexionsform umgesetzt und in ein System verwandelt; Hegel hatte die Logik und Metaphysik und theilweise auch die Naturphilosophie handschriftlich ausgearbeitet, woran sich als dritter Theil die Ethik schliessen sollte. In Jena hat Hegel zuerst eine Schrift veröffentlicht: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie“, Jena 1801. Das Fichte'sche System ist subjectiver Idealismus, das Schelling'sche absoluter Idealismus. Es beruht auf dem Grundgedanken der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; in der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie wird das Absolute in den beiden nothwendigen Formen seiner Existenz construirt. Zu dem Schelling'schen Standpunkt bekennt Hegel sich selbst. Nachdem Hegel sich durch die Dissertation „de orbitis planetarum“ habilitirt hatte, wirkte er in Gemeinschaft mit Schelling für die Verbreitung des Identitätssystems als akademischer Lehrer und (1802—1803) als Mitherausgeber des (schon oben bei der Darstellung der Schelling'schen Philosophie erwähnten) „kritischen Journals der Philosophie“, zu welchem er die meisten Beiträge geliefert hat. Daneben arbeitete Hegel den dritten Theil seines Systems, das „System der Sittlichkeit“ handschriftlich, zunächst zum Behuf seiner Vorlesungen aus; dieser Theil hat sich später zur „Philosophie des Geistes“ erweitert. Allmählich gewann in Hegel das Bewusstsein seiner Differenz von Schelling Macht, zumal seit dieser (im Sommer 1803) Jena verlassen hatte und der unmittelbare persönliche Verkehr wegfiel. Er bezeichnet diese Differenz scharf und schneidend in dem im Jahr 1806 vollendeten vielumfassenden Werke: „Phänomenologie des Geistes“. Bald nachher verliess Hegel in Folge der Kriegsereignisse Jena, gab die ihm dort im Februar 1805 ertheilte ausserordentliche Professur auf und redigirte eine Zeit lang die Bamberger Zeitung, bis er im November 1808 das Directorat des Aegidiengymnasiums zu Nürnberg erhielt. Er bekleidete dasselbe bis zum Jahr 1816. In dieser Stellung schrieb er zum Behuf des Gymnasialvortrags seine philosophische

Propädeutik, und verfasste das ausführliche, die früher von Hegel selbst noch unterschiedenen Doctrinen: Logik und Metaphysik, zur Einheit zusammenfassende Werk: „Wissenschaft der Logik“, Nürnberg 1812 — 16. Im Herbst 1816 trat Hegel eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, nachdem Fries von dort nach Jena zurückgekehrt war. Während des Aufenthalts in Heidelberg wurde von Hegel neben einer „Beurtheilung der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände im Jahr 1815 und 1816“, in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 (einer Vertheidigung der von der Regierung erstrebten Reformen) die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, Heidelberg 1817, veröffentlicht (2. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830, wiederabgedruckt mit Zusätzen aus Hegel's Vorlesungen in der Gesammtausgabe der Werke, Berlin 1840—45, ohne die Zusätze separat auf's Neue herausgegeben von Rosenkranz, Berlin 1845). Am 22. October 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungen in Berlin, die über alle Theile des philosophischen Systems sich erstreckten und zur Begründung der Schule am einflussreichsten gewirkt haben. Während der Berliner Periode hat Hegel nur noch die Rechtsphilosophie herausgegeben: „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“, Berlin 1821, und an dem neubegründeten litterarischen Organ des Hegelianismus, den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ mitgearbeitet. Durch die dankenswerthe Redaction der Schüler sind die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst und der Religion, wie auch über die Geschichte der Philosophie, mehr oder minder buchmässig verarbeitet und so veröffentlicht worden, nachdem Hegel selbst am 14. November 1831 der Cholera erlegen war.

Die Philosophie Hegel's ist eine kritische Umgestaltung und Fortbildung des Schelling'schen Identitätssystems. Hegel billigt an der Schelling'schen Philosophie, dass es derselben um einen Inhalt zu thun sei, um die wahre absolute Erkenntniss, und dass das Wahre ihr das Concrete sei, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, im Gegensatz zu der Kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und zu Fichte's subjectivem Idealismus. Hegel findet aber bei Schelling den zweifachen Mangel: 1. dass das Princip des Systems, die absolute Identität, nicht als ein Nothwendiges erwiesen, sondern nur vorausgesetzt werde (das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen), 2. dass der Fortgang vom Princip des Systems zu den einzelnen Sätzen nicht mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit begründet sei und darum statt der Aufzeigung der Selbstentfaltung des Absoluten nur ein willkürliches und phantastisches Operiren mit den beiden Begriffen des Idealen und Realen eintrete (wie wenn ein Maler für Thiere und Landschaften nur die beiden Farben roth und grün zu verwenden hätte); es komme aber darauf an, dass das Absolute nicht bloss als die allem Individuellen zu Grunde liegende Substanz, sondern auch als das sich selbst setzende, aus dem Anderswerden sich wiederum zur Gleichheit mit sich selbst herstellende Subject aufgefasst werde. Hegel will demnach seinerseits 1. das Bewusstsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniss erheben, 2. den gesammten Inhalt dieser Erkenntniss vermittelst der dialektischen Methode systematisch entwickeln. Das Erste geschieht in der Phänomenologie des Geistes und (kürzer, indem bloss die letzten Stufen der philosophischen Erkenntniss betrachtet werden) in der Einleitung der Encyclopädie, das Andere in dem gesammten System der Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die Entwicklungsformen des menschlichen Bewusstseins dar von der unmittelbaren Gewissheit durch die verschiedenen Formen der Reflexion und Selbstentfremdung hindurch bis zur absoluten Erkenntniss. In der phänomenologischen Darstellung verflicht Hegel miteinander die Bildungsgeschichte des individuellen und des allgemeinen Geistes. Die Haupt-

stufen sind: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist die eigene Bewegung des Geistes. Das absolute, begreifende Wissen setzt das Dasein aller früheren Gestalten voraus; daher ist es begriffene Geschichte; in ihr sind alle früheren Gestalten bewahrt: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit" (sagt Hegel, auf Schiller's „Theosophie des Julius" anspielend, am Schluss der Phänomenologie).

In der Einleitung zur Encyclopädie begründet Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens durch eine Kritik der Stellungen des philosophischen Gedankens zur Objectivität, welche in der Geschichte der neueren Philosophie hervorgetreten sind, insbesondere des Dogmatismus und Empirismus, des Kriticismus und des unmittelbaren Wissens. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch oder (wie Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt) das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig.

Das System der Philosophie gliedert sich in drei Haupttheile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Die Methode ist die dialektische, welche das Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegentheil und die Vermittlung des Gegensatzes zu der höheren Einheit betrachtet; in ihr ist sowohl der bloss unterscheidende Verstand, wie auch die bloss die Unterschiede aufhebende negative Vernunft oder Skepsis als Moment enthalten.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Sie zerfällt in drei Theile, nämlich in die Lehre vom Sein als dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich, die Lehre vom Wesen als dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittlung, dem Fürsichsein und Schein des Begriffs, die Lehre von dem Begriff und der Idee als dem Gedanken in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, dem Begriff an und für sich. (Doch rechnet Hegel mit Unrecht diese letzte Lehre noch der Grundwissenschaft oder „Logik" als dritten Theil zu, da sie vielmehr, wie schon aus der Definition hervorgeht, der Wissenschaft des Geistes angehört; die Hegel'sche Ausführung dieser Partie ist durchweg getrübt durch das Schwanken zwischen dem Charakter einer Doctrin von Formen, die nur dem denkenden Geiste zukommen und dem einer Doctrin von Formen aller natürlichen und geistigen Wirklichkeit. In dem grösseren Werke über die Logik hat Hegel diesen letzten Theil als subjective Logik, die beiden ersten zusammen als objective Logik bezeichnet.)

Den Ausgangspunkt der dialektischen Entwicklung in der Logik (und damit also zugleich in dem gesammten philosophischen System) bildet das reine Sein als der abstracteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältniss der Identität und des, obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschieds. (In der That aber lässt sich der Unterschied dahin angeben, dass der Begriff des Seins durch Abstraction von allem Unterschied in dem durch gültige Begriffe Gedachten unter Festhaltung des darin Identischen gewonnen wird, der Begriff des Nichts aber dadurch, dass in der Abstraction noch um einen Schritt weiter gegangen und auch noch von diesem Identischen selbst mit abstrahirt wird.) Die Identität im Unterschied von Sein und Nichts ergiebt einen neuen, höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und das Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein, das mit der Negation identische

Sein oder das Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseiendes, Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (wobei sich Hegel auf Spinoza's Satz beruft: omnis determinatio est negatio). Als seiende Bestimmtheit, gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstracte Nichts, sondern das Anderssein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf Anderes, ist das Ansichsein. Das Etwas wird ein Anderes, da das Anderssein sein eigenes Moment ist, das Andere als ein neues Etwas wird wieder ein Anderes; dieser Progress in's Unendliche aber bleibt bei dem Widerspruch stehen, dass das Endliche sowohl Etwas ist, als sein Anderes; die Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem Gedanken, dass das Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht oder das Andere des Anderen wird; diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein. Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Die Idealität als die wahrhafte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist. Die Momente des Fürsichseins sind: das Eins, die Vielen und die Beziehung (als Attraction und Repulsion). Die Qualität schlägt wegen der Unterschiedslosigkeit der vielen Eins in ihr Gegentheil, die Quantität, um. In der Kategorie der Quantität wiederholt sich das Verhältniss des Seins, Daseins und Fürsichseins als reine Quantität, Quantum und intensive Grösse oder Grad. Das sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus. Das Quantum an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniss. Indem das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass. Das Maass ist das qualitative Quantum, die Einheit der Qualität und der Quantität. In dieser Einheit ist die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben und dadurch das Wesen gesetzt.

Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflectirte Sein. Dem Wesen gehören an die reinen Reflexionsbestimmungen, insbesondere die Identität, der Unterschied und der Grund. Die logischen Grundsätze der Identität und des Unterschieds sind als einseitige Abstractionen, welche blosse Momente der Wahrheit verselbstständigen, mit Unwahrheit behaftet; die speculative Wahrheit ist die Identität der Identität und des Unterschieds, welche im Begriffe des Grundes liegt. Das Wesen ist der Grund der Existenz; die Existenz ist die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt ist. Die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz ist das Ding. Unter dem „Ding an sich“ versteht Hegel die Abstraction der blossen Reflexion des Dinges in sich, an der gegen die Reflexion in Anderes, vermöge deren es Eigenschaften habe, als an der leeren Grundlage derselben festgehalten werde. (Hier wird von Hegel dem Kantischen Terminus ein veränderter Sinn untergelegt, jedoch mit dem Anspruch, den Kantischen Sinn zu treffen. Kant hat nicht das Ding ohne die Eigenschaften und nicht ohne alle Beziehungen überhaupt, sondern nur das Ding, wie es abgesehen von einer bestimmten Beziehung, nämlich von seiner Spiegelung in unserm Bewusstsein, und zwar dem nächsten, vorkritischen, durch Wahrnehmung und dog-

matistisches Denken bestimmten Bewusstsein, ist, unter jenem Terminus verstanden.) Die Existenz des Dinges involvirt den Widerspruch zwischen dem Insichbestehen und der Reflexion in Anderes oder der Materie und der Form; in diesem Widerspruch ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung. Die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung, als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose ist. Der Mangel der Erscheinung aber besteht darin, dass sie noch dieses in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist, welcher Mangel in der nächsthöheren Kategorie, der Wirklichkeit, aufgehoben wird. Kant, sagt Hegel, habe das Verdienst, dasjenige, was dem gemeinen Bewusstsein als ein Seiendes und Selbstständiges gelte, als blosse Erscheinung aufgefasst zu haben; er habe aber fälschlich die Erscheinung im bloss subjectiven Sinne genommen und ausser derselben „das abstracte Wesen" (was freilich nach dem Obigen Kant's Meinung nicht war) als Ding an sich fixirt; Fichte habe in seinem subjectiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloss subjectiver Vorstellungen gebannt; es sei vielmehr die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, nur Erscheinung und nicht feste und selbstständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Aeussern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältniss der Substanzialität, das der Causalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz, das Freie als die für sich seiende substantielle Macht. Der subjective Begriff entwickelt sich als der Begriff als solcher, der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich fasst, als das Urtheil, welches die gesetzte Besonderheit des Begriffs, die Diremtion des Begriffs in seine Momente, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist, endlich als der Schluss, der die Einheit des Begriffs und des Urtheils ist, Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige, der Kreislauf der Vermittlung der Begriffsmomente des Wirklichen. Die Realisirung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Object. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie (welche hier nicht in speciell naturwissenschaftlichem, sondern in allgemein metaphysischem Sinne verstanden werden müssen). In der Realisirung des Zwecks setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objects. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven als für sich seiend gesetzt ist die Idee. Die Momente der Idee sind das Leben, das Erkennen und die absolute Idee; die absolute Idee ist die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, die sich wissende Wahrheit, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee als denkende oder logische Idee. Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie nicht bloss in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer

selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur, frei aus sich zu entlassen. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäusserung. Sie ist der Reflex des Geistes, das Absolute in seinem unmittelbaren Dasein. Die Idee durchläuft von ihrem abstracten Aussersichsein in Raum und Zeit bis zum Insichsein der Individualität im animalischen Organismus eine Reihe von Stufen, deren Folge auf der fortschreitenden Realisirung der Tendenz zum Fürsichsein oder zur Subjectivität beruht. Ihre Hauptmomente sind: der mechanische, physikalische und organische Process. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildet sich die Aeusserlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Process eine immanente und physikalische Bewegung haben; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Hegel erkennt diese Folge nicht als eine zeitliche an, denn nur der Geist habe Geschichte, in der Natur seien alle Gestalten gleichzeitig und das Höhere, in der dialektischen Entwicklung Spätere, nur das ideelle Prius des Niederen.

Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist der Hervorgang des Geistes. Der Geist ist das Beisichsein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwicklung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Seine Momente sind: der subjective, der objective und der absolute Geist.

Den subjectiven Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet die Anthropologie. Die Phänomenologie als der zweite Theil der Lehre vom subjectiven Geiste betrachtet den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewusstsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewusstsein und Vernunft. Die Psychologie betrachtet den Geist, sofern er theoretisch als Intelligenz ist, praktisch als Wille, frei als Sittlichkeit. Die Intelligenz findet sich bestimmt, setzt aber das Gefundene als ihr Eigenes, indem sie das All als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Geist auf dem Wege des Handelns, in welchem der Wille das Bestimmende des Inhalts ist. Die Einheit des Wollens und Denkens ist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit. Das Wesen der Sittlichkeit ist, dass der Wille allgemeinen Vernunftinhalt zu seinen Zwecken habe.

Die Lehre vom objectiven Geist geht auf die Objectivirungen des freien Willens. Das Product des freien Willens als eine objective Wirklichkeit ist das Recht. Das Recht ist Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkür entgegen. Das Recht als solches oder das formelle und abstracte Recht, worin der freie Wille unmittelbar ist, ist Eigenthums-, Vertrags- und Strafrecht; das Eigenthum ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit giebt, der Vertrag ist der Zusammenfluss zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen, das Strafrecht ist das Recht wider das Unrecht, die Strafe die Wiederherstellung des Rechts als Negation seiner Negation. An das formelle Recht schliesst sich als zweite Stufe die Moralität als der in sich reflectirte Wille, der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, als dritte und höchste Stufe aber die Sittlichkeit, in welcher das Subject sich mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, eins weiss. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewusste sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte

sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. In der constitutionellen Monarchie, der Staatsform der neuen Welt, sind die Formen, die in der alten Welt verschiedenen Ganzen angehörten, nämlich Autokratie, Aristokratie, Demokratie, zu Momenten herabgesetzt: der Monarch ist Einer, in seiner Person ist die Persönlichkeit des Staates wirklich, er ist die Spitze der formellen Entscheidung; mit der Regierungsgewalt treten Einige, in der gesetzgebenden Gewalt, sofern die Stände an derselben Antheil haben, die Vielen hinzu. Es bedarf der Institution von Ständen, damit das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, und so auch der Geschwornengerichte, damit dem Rechte des subjectiven Selbstbewusstseins ein Genüge geschehe. Das Hauptgewicht aber legt Hegel nicht auf die subjective Selbstbestimmung der Einzelnen, sondern auf den gebildeten Bau des Staates, die Architektonik seiner Vernünftigkeit. Seine Rechtsphilosophie ist das Begreifen der Vernunftgemässheit des wirklichen Staats unter scharfer Polemik gegen eine Reflexion und ein Gefühl, welche auf der subjectiven Meinung des Besserwissens beruhen, und sich in der Aufstellung von leeren Idealen gefallen. Die Weltgeschichte, die Hegel wesentlich als Staatengeschichte auffasst, gilt ihm als der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Sie ist die Zucht, die von der Unbändigkeit des natürlichen Willens durch die substantielle Freiheit zur subjectiven Freiheit führt. Der Orient wusste und weiss nur, dass Einer frei ist, die griechische und römische Welt, dass Einige frei seien, die germanische Welt weiss, dass Alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, im Westen aber geht das Licht des Selbstbewusstseins auf. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, dass die Subjecte nur Accidentien bleiben. Die orientalische Geschichte ist das Kindesalter der Menschheit. Der griechische Geist ist das Jünglingsalter. Hier ergiebt sich zuerst das Reich der subjectiven Freiheit, aber in die substantielle Freiheit eingebildet. Diese Vereinigung der Sittlichkeit und des subjectiven Willens ist das Reich der schönen Freiheit, denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Es ist die Zeit der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüthe. In der natürlichen Einheit des Subjects mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjects, entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjectiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Das römische Reich ist das Mannesalter der Geschichte. Es ist das Reich der abstracten Allgemeinheit. Die Individuen werden dem allgemeinen Staatszwecke aufgeopfert; sie erhalten aber zum Ersatz die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. die Persönlichkeit, vermöge der Ausbildung des Privatrechts. Das gleiche Schicksal trifft die Völker. Der Schmerz über den Verlust der nationalen Selbstständigkeit treibt den Geist in seine innersten Tiefen zurück; er verlässt die götterlose Welt und beginnt das Leben seiner Innerlichkeit. Der absolute Wille und der Wille des Subjects werden eins. In der germanischen Welt herrscht das Bewusstsein der Versöhnung. Anfänglich ist der Geist noch abstract in seiner Innerlichkeit befriedigt, das Weltliche ist der Rohheit und Willkür überlassen; endlich aber formirt sich das Princip selbst zu concreter Wirklichkeit, in welcher das Subject sich mit der Substanz des Geistes vereinigt. Die Realisirung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte. Ihre Entwicklung ist die wahrhafte Theodicee.

Der absolute Geist oder die Religion im weiteren Sinne als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes realisirt sich in der objectiven Form der Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjectiven

Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, endlich in der subjectiv-objectiven Form des reinen Denkens als Philosophie. Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniss der Idee zu dem Stoffe beruht der Unterschied der symbolischen, classischen und romantischen Kunst. In der symbolischen Kunst, in welcher namentlich die orientalische Darstellung befangen bleibt, vermag die Form den Stoff nicht völlig zu durchdringen. Im classisch Schönen, vornehmlich in der griechischen Kunst, ist der geistige Inhalt ganz in das sinnliche Dasein ergossen. Die classische Kunst löst sich auf: negativ in der Satire, dem Kunstwerke der in sich zerrissenen römischen Welt, positiv in der romantischen Kunst der christlichen Zeit. Die romantische Kunst beruht auf dem Vorwiegen des geistigen Elementes, auf der Tiefe des Gemüthes, auf der Unendlichkeit der Subjectivität. Sie ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, jedoch in der Form der Kunst. Das System der Künste (Architektur; Sculptur; Malerei, Musik und Poesie) ist dem der Kunstformen analog. Die Poesie als die höchste der Künste nimmt die Totalität aller Formen in sich auf. Die Religion ist die Form, wie die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewusstsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflectirenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Die Stufen der Religion in ihrer historischen Entwicklung sind: 1. die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2. die Religionen, in denen Gott als Subject angeschaut wird, insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmässigkeit; 3. die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäusserung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder seinem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt. Die göttliche Idee explicirt sich in drei Formen. Diese sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Particularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Process der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Der wahre Sinn der Beweise vom Dasein Gottes ist, dass sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehen vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein. Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Das philosophische Wissen ist der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion. Die Entwicklung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstractesten zu immer reicherer und concreterer Erkenntniss der Wahrheit. Die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker entspricht dem reinen Sein, dem Werden und dem Fürsichsein, die Philosophie Plato's den Kategorien des Wesens, die des Aristoteles dem Begriff, die der Neuplatoniker dem Gedanken als Totalität oder der concreten Idee, die Philosophie der neueren Zeit der Idee als Geist oder der sich wissenden Idee. Die Cartesianische Philosophie steht auf dem Standpunkt des Bewusstseins, die Kantische und Fichte'sche auf dem des Selbstbewusstseins, die neueste (Schelling-Hegel'sche) auf dem der Vernunft oder der mit der Substanz identischen Subjectivität, und zwar in der Form der intellectuellen Anschauung bei Schelling, in der des reinen Denkens oder des absoluten Wissens bei Hegel. Die Principien aller früheren Systeme sind als aufgehobene Momente erhalten in der absoluten Philo-

sophie. (Was über das Wahre in dem Grundgedanken und das Grosse in der Durchführung neben manchem Ueberspannten, Einseitigen und Schiefen in Bezug auf Hegel's Ansicht von der Geschichte der Philosophie im ersten Theile dieses Grundrisses unter § 4 gesagt worden ist, lässt sich in wesentlich gleichem Sinne auf das Ganze des Systems beziehen. In seiner Methode huldigt das System, indem es die dialektische Construction gegenüber der Empirie zu einer selbstständigen Macht erhebt und das „reine Denken" von seiner empirischen Basis ablöst, einem durch die nachträgliche Beziehung auf den Stoff nicht aufgehobenen Dualismus, wie sehr es auch selbst principiell einen jeden Dualismus verwirft. Die realistische Seite der Kantischen Philosophie ist in der Hegel'schen nicht zu gleichem Rechte mit der idealistischen gelangt. Eben darum ist dieselbe in der nachhegelschen Philosophie um so stärker und bei Vielen in einseitiger Ueberspannung hervorgetreten.)

§ 24. Ein Zeitgenosse von Fichte, Schelling und Hegel, den letzteren überlebend, bildet Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768 bis 1834), insbesondere durch Spinoza und Plato angeregt, die Kantische Philosophie in einer solchen Weise um, wodurch er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen, wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht. Raum und Zeit gelten Schleiermacher als Formen der Existenz der Dinge selbst, nicht nur unserer Auffassung der Dinge; ebenso gesteht er den Kategorien Gültigkeit für die Dinge selbst zu. Unsere Auffassung ist durch die Sinnesthätigkeit bedingt, mittelst welcher das Sein der Dinge in unser Bewusstsein aufgenommen wird. Das Afficirtwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntniss, welches Kant inconsequenterweise angenommen, Fichte vergeblich um der Consequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer consequenten Weise dem Ganzen seiner Doctrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Causalität nicht bloss Formen der im Bewusstsein des Subjects allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subject gegenüberstehenden und seine Erkenntniss bedingenden objectiven Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äusseren und inneren Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der „organischen Function" hinzutretenden „intellectuellen Function" findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche im Menschen mit der Receptivität der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Factor zusammenwirkende apriorische Erkenntnisselement. Durch eben diese Theorie der Erkenntniss überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der Hegel'schen Dialektik. Die Vielheit der neben einander bestehenden Objecte und nacheinander erfolgenden Processe schliesst sich zu einer nicht etwa bloss von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes.

Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit. Ueber die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphisirende Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit, an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühle wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objective Wirklichkeit im Bewusstsein des Subjectes zu reproduciren strebt, specifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophiren, heisst die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältniss der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet. Die Einseitigkeit des Kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allgemeinen das Eigenthümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handelnden bedingt sein lässt. Schleiermacher's Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. In dem höchsten Gute als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet Schleiermacher das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft. Vorwiegend trägt Schleiermacher's Darstellung der Ethik den Charakter der Güterlehre. Die Art, wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer Reihe einzelner Formeln darlegt, ist zumeist durch Schelling's Identitätsphilosophie bedingt. Schleiermacher's Philosophie ist von ihm nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt und Terminologie streng geschlossenen Systeme fortgebildet worden und steht daher an sachlicher und formeller Vollendung sehr weit dem Hegel'schen und auch dem Herbart'schen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer grossentheils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung fähig.

Schleiermacher's Werke sind in drei Abtheilungen: I. zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie und vermischte Schriften, Berlin 1835—64, herausgegeben worden. Die dritte Abtheilung enthält folgende Bände: I. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; Monologe; vertraute Briefe über F. Schlegel's Lucinde; Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne etc. II. philos. u. verm. Schriften. III. Reden und Abh., der K. Akademie der Wiss. vorgetragen, aus Schl.'s handschr. Nachl. hrsg. von L. Jonas. IV, 1. Gesch. der Philos., hrsg. von H. Ritter. IV, 2. Dialektik, hrsg. von L. Jonas. V. Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer. VI. Psychologie, hrsg. von George. VII. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch. VIII. die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis. IX. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz. Ueber Schleiermacher's Leben und persönliche Beziehungen giebt sein reicher Briefwechsel den treuesten Aufschluss. Die Briefe von und an J. Chr. Gass hat dessen Sohn W. Gass unter Beifügung einer biographischen Vorrede. Berlin 1852, herausgegeben. Den gesammten Schleiermacher'schen Briefwechsel, soweit derselbe sich erhalten hat und von allgemeinerem Interesse ist, hat Ludwig Jonas und nach dessen Tode Wilhelm Dilthey herausgegeben unter dem Titel: Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen. Bd. I.: von Schl.'s Kindheit bis zu seiner Anstellung in Halle, October 1804, Berlin 1858, 2. Aufl. 1860, Bd. II.: Bis an sein Lebensende, den 12. Febr. 1834, Berlin 1858, 2. Aufl. 1860, Bd. III.: Schl.'s Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Uebersiedelung nach Halle, namentlich mit Friedr. und Aug. Wilh. Schlegel, Berlin 1861, Bd. IV.: Schl.'s Briefe an Brinckmann, Briefwechsel mit seinen Freunden von 1804—34, Denkschriften, Dialog über das Anständige, Recensionen, Berlin 1863. Eine kurze, bis zum April 1794 reichende Selbstbiographie Schleiermacher's ist in Bd. I., S. 3—16 abgedruckt. Eine umfassende biographische Darstellung Schleiermacher's (von W. Dilthey) soll nachfolgen. Eine kurze, zur Einführung in Schleiermacher's Gedankenkreis sehr geeignete Zusammenstellung von Kerngedanken enthält die Schrift: Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schl.'s Werken, hrsg. von L. v. Lancizolle, Berlin 1854. Ueber Schleiermacher's philosophische und theologische Lehren handeln insbesondere: Chr. Jul. Braniss, über Schl.'s Glaubenslehre, Berlin 1824. C. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Königsberg 1836. Hartenstein, de ethices a Schl. propositae fundamento, Lips. 1837, auch in seiner Ethik. Dav. Friedr. Strauss, Schleierm. und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit, in den Hallischen Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst 1839, wiederabg. in den Charakteristiken und Kritiken, Leipz. 1839. Schaller, Vorl. über Schl., Halle 1844. Weissenborn, Vorlesungen über Schl.'s Dialektik und Dogmatik, Leipz. 1847—49. F. Vorländer, Schleiermacher's Sittenlehre, Marburg 1851. Sigwart, über die Bedeutung der Erkenntnisslehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermacher's für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre, in den Jahrb. für deutsche Theologie, hrsg. v. Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer und Weizsäcker, Bd. II., 1857, S. 267—327 u. 829—864 (womit Dorner's Entgegnung ebd. S. 499 zu vergleichen ist). C. A. Auberlen, Schleiermacher, ein Charakterbild, Basel 1859. Ed. Zeller, Schleiermacher, in den preuss. Jahrb. III., 1859, wiederabg. in Zeller's Vortr. u. Abh. S. 178—201. Karl Schwarz, Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, Gotha 1861. Bobertag, Schl. als Philosoph, in der prot. Kirchenz. 1861, Nr. 47. Sigwart, Schl. in seinen Beziehungen zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, Progr. des Sem. zu Blaubeuren, Tübingen 1861. Schlottmann, drei Gegner des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben, N. F. IV, 1861, Oct. Wilh. Dilthey, Schl.'s politische Gesinnung und Wirksamkeit, in den preuss. Jahrb. X, 1862. Guil. Dilthey, de principiis ethices Schleiermacheri, diss. inaug., Berol. 1864. Rud. Baxmann, Schl.'s Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1864.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformirten Geistlichen, geboren zu Breslau den 21. Novbr. 1768, wurde als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemüthsrichtung den tiefsten Einfluss gewonnen hat, welcher seine Macht auch dann noch unverlierbar behauptete, als er (seit seinem 19. Lebensjahre) durch das Bedürfniss selbstständiger Prüfung getrieben, der äusseren Gemeinschaft mit ihr entsagt hatte und an dem bestimmten Inhalt ihres Glaubens nicht festzuhalten vermochte. Nachdem er in Halle das theologische Studium absolvirt hatte, bekleidete er (Oct. 1790 bis Mai 1793) eine Hauslehrerstelle in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten, trat bald hernach in das Seminar für gelehrte Schulen zu Berlin, welches Gedike leitete, war 1794—96 Hülfsprediger zu Landsberg an der Warthe, 1796—1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin, 1802—1804 Hofprediger in Stolpe, 1804—1806 ausserordentlicher Professor der Theologie und Philosophie zu Halle an der Saale, lebte, nachdem er diese Stellung in Folge der Kriegsereignisse aufgegeben hatte, in Berlin, mit litterarischen Arbeiten beschäftigt und zugleich an seinem Theil neben Fichte und anderen patriotisch gesinnten Männern an der Kräftigung der Gemüther zum Zweck einer künftigen Befreiung des Vaterlandes von der Fremdherrschaft mitwirkend, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche; bei der Gründung der Berliner Universität erhielt er an derselben eine ordentliche Professur der Theologie, die er bis zu seinem Tode, der am 12. Febr. 1834 erfolgte, bekleidet hat. Er hielt neben den theologischen Vorlesungen auch philosophische über verschiedene Doctrinen. Seit 1811 war er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlass gab. Im Jahr 1817 war er Präses der zu Berlin versammelten Synode, welche über die Union der lutherischen und reformirten Kirche berieth; freilich war der Sinn, in welchem Schleiermacher für die Union als eine freie, jede dem Geiste des Protestantismus gemässe Weise der Lehre und des Cultus dem Gewissen der einzelnen Prediger und Gemeinden anheimgebende Vereinigung wirkte, von der strengeren, an engere Normen gesetzlich bindenden Weise, in welcher später das Unionswerk durchgeführt wurde, principiell verschieden; Schleiermacher's Warnung an den Minister von Altenstein, derselbe möge es nicht dahin kommen lassen, dass die Geschichte seinen Namen mit der Depravation der Unionsidee verknüpfe, vermochte nicht, diesen von der betretenen Bahn abzulenken, sondern wurde nur als eine persönliche Beleidigung aufgenommen; Schleiermacher hatte theils in Folge dieses Conflicts, theils und schon früher in Folge seiner freisinnigen politischen Thätigkeit fast ebenso andauernd die Ungunst der Regierung zu erfahren, wie Hegel sich ihrer Gunst und wirksamen Förderung seines Einflusses erfreute; erst in Schleiermacher's letzten Lebensjahren milderte sich die Spannung durch gegenseitiges Entgegenkommen. Als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller hat Schleiermacher eine äusserst reiche und segensvolle Wirksamkeit geübt; auf dem Gebiet der Theologie, Philosophie und Alterthumsforschung hat er vielseitig anregend, geistweckend, neue Bahnen eröffnend gewirkt. „Schleiermacher" (sagt Zeller in den Vortr. u. Abh., Leipz. 1865, S. 179 und 200) „war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat, nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden und eben jetzt aus tiefer Verdunkelung sich auf's neue zu erheben begonnen haben, nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer, Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime aus-

gestreut hat, ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind, ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf Unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in Vielen ein ganz neues geistiges Leben wachgerufen hat. — Schleiermacher ist der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat; er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der Vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus."

Unter Schleiermacher's Schriften sind folgende hervorzuheben: Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 2. Ausg. 1806, 3. Ausg. 1821, u. ö. nach Schl.'s Tode. Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800 u. ö. Vertraute Briefe über F. Schlegel's Lucinde (anonym) 1800. Predigten, 1. Samml. 1801, 2. S. 1808, 3. S. 1814, 4. S. 1820, Festpredigten 1826 und 33, zur Denkfeier der Augsb. Confession 1831; fernere Sammlungen sind nach Schleiermacher's Tode in den sämmtlichen Werken erschienen. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803. Platon's Werke, übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, I, 1 und 2, II, 1—3, III, 1, Berlin 1804—28 u. ö. Die Weihnachtsfeier, 1806 u. ö. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berlin 1821—22, 2. umgearbeitete Aufl. 1830—31, u. ö. nach Schl.'s Tode. Unter den nachgelassenen Werken sind von philosophischer Bedeutung (ausser der schon oben, Theil I, 2. Aufl. S. 10 citirten Geschichte der Philosophie) insbesondere folgende: Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von Schweizer 1835, und Grundriss der philos. Ethik mit einleitender Vorrede hrsg. von A. Twesten 1841 (womit zu vergleichen ist: die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hrsg. von Jonas 1843). Dialektik hrsg. von Jonas, 1839. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch, 1842. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis, 1845. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz, 1849. Psychologie, hrsg. von George, 1864. (Die unlängst durch Rütenik hrsg. Vorlesungen über das Leben Jesu haben zu der Zeit, da sie gehalten wurden, nicht unbeträchtlich auf den weiten Kreis der Zuhörer gewirkt und insbesondere der von Dav. Friedr. Strauss geübten Kritik der evangelischen Berichte über das Leben Jesu, welche bald nach Schleiermacher's Tode erschien, theils direct vorgearbeitet, theils indirect auf dieselbe eingewirkt, sofern die partiell von Schleiermacher vollzogene Kritik zu einer gleichmässigen Durchführung derselben auch auf den Punkten, wo Schleiermacher Halt machte, einen consequenten Denker provociren musste, der aus der Hegel'schen Philosophie gelernt hatte, sein religiöses Interesse nicht an irgend eine Person, sondern an die Idee selbst zu knüpfen, die, wie Strauss auf Grund der Hegel'schen Principien und schon nach dem Vorgange Kant's in dessen Kr. der reinen Vern., 2. Aufl. S. 597 f. und Religion in den Grenzen der Vernunft erklärte, nicht liebe ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten; heute haben diese Vorlesungen für die historische Erkenntniss ihres Objectes kaum noch irgend welche Bedeutung, um so grössere aber für das Verständniss der Theologie Schleiermacher's und des Entwicklungsganges der neueren deutschen Theologie überhaupt.)

Gleich sehr beseelt von tiefem religiösen Gefühl, wie durchdrungen von dem Ernste der Wissenschaft, verfolgt Schleiermacher in allen seinen Werken die Tendenz, an der Lösung der Aufgabe mitzuarbeiten, die er als das Ziel der Reformation

und insbesondere als Bedürfniss der Gegenwart bezeichnet: „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener diese nicht hindere und diese nicht jenen ausschliesse".

In den „Reden über die Religion" (1. Rede: Rechtfertigung, 2. Rede: über das Wesen der Religion, 3. Rede: über die Bildung zur Religion, 4. Rede: über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum, 5. Rede: über die Religionen) sucht Schleiermacher das Wesen und die Berechtigung der Religion nachzuweisen. Wie Kant in seiner Vernunftkritik den philosophischen Dogmatismus, der die Realität dessen, was durch die Vernunftideen gedacht wird, theoretisch erweisen will, bekämpft, aber den Glauben an die moralische Geltung der Vernunftideen anerkennt und kräftigt, so spricht Schleiermacher den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Gültigkeit ab, erkennt aber an, dass der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zum Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemüthes auf das Unendliche und Ewige, und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, dass durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelangt; wenn aber das, was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen soll, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mysticismus und Mythologie. Kant bedurfte, um auf Grund des moralischen Bewusstseins den Objecten der Vernunftideen vermittelst seiner Postulate Realität vindiciren zu dürfen, einer Kritik der theoretischen Vernunft, welche für eben diese Objecte der „Vernunftideen" eine offene Stelle jenseits alles Endlichen, das als blosse Erscheinungswelt galt, nachweise; Schleiermacher dagegen bedarf, da er nicht die Objecte der religiösen Vorstellungen, sondern die subjectiven Gemüthszustände, welche mittelst dieser Vorstellungen ausgedrückt werden, als berechtigt nachweist, keiner offenen Stelle für das Unendliche jenseits der Endlichkeit, vermag dem Endlichen seine objective Realität, die in unserm Bewusstsein sich wiederspiegele, ungeschmälert zu lassen, und findet im Anschluss an Spinoza inmitten des Endlichen und Vergänglichen selbst das Unendliche und Ewige. Im Gegensatz zu der idealistischen Speculation Kant's und Fichte's fordert Schleiermacher einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein Jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinoza's Ausdruck: sub specie aeterni) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich selbst eins fühlen, ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Die Wissenschaft ist das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft; die Kunst und die Bildung zur Praxis ist das Sein unserer Vernunft in den Dingen, denen sie Maass, Gestalt und Ordnung giebt; die Religion, das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ist das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Frömmigkeit ist als die Richtung des Gemüths auf das Ewige die innere Erregung und Stimmung, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisterter Männer hindeuten; sie erzeugt nicht, sondern begleitet das Wissen und das sittliche Handeln; aber mit ihr können Unsittlichkeit und Dünkelwissen nicht zusammen bestehen. Alle Förderung echter Kunst und Wissenschaft ist auch Bildung zur Religion. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben wollen ohne diese oder sich dünken lassen, man habe sie so, ist frevelnder Irrthum. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbaret sich uns jeden Augenblick, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion.

Die Gemeinschaft derer, welche schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind, ist die wahre Kirche. Die Einzelkirchen sind das Bindungsmittel zwischen diesen Frommen und denen, welche die Frömmigkeit noch suchen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien darf nur ein relativer sein. Zum Priester ist berufen, wer eigenthümlich und vollständig und zur Leichtigkeit in irgend einer Art der Darstellung sein Gefühl in sich ausgebildet hat.

Die Idee der Religion umfasst die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit; die einzelnen Religionen aber sind die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Eine allgemeine Religion darstellen muss und in denen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist; die sogenannte natürliche oder Vernunft-Religion ist eine blosse Abstraction. Die verschiedenen Religionen sind die Religion, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt, gleichsam als fleischgewordener Gott, unter den Menschen erschienen ist, als ein in's Unendliche gehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart. Die Art, wie der Mensch die Gottheit im Gefühle gegenwärtig hat, entscheidet über den Werth seiner Religion. Die drei Hauptstufen sind: 1. diejenige, auf welcher die Welt als chaotische Einheit erscheint und die Gottheit theils in der Form der Persönlichkeit als Fetisch, theils unpersönlich als blindes Geschick vorgestellt wird; 2. diejenige, auf welcher in dem Weltbewusstsein die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt und das Gottesbewusstsein theils Polytheismus, wie bei den Hellenen, theils Anerkennung der Naturnothwendigkeit, wie bei Lucretius, ist; 3. diejenige, auf welcher das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit oder als System darstellt und das Gottesbewusstsein theils die Form des Monotheismus, theils des Pantheismus annimmt. Im Judenthum ist das eigentlich religiöse Element oder das überall hindurchschimmernde Bewusstsein des Menschen von seiner Stellung in dem Ganzen und seinem Verhältniss zu dem Ewigen das einer unmittelbaren Vergeltung, einer Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums dagegen ist die des allgemeinen Entgegenstrebens alles End-

lichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung sind die Grundbeziehungen der christlichen Empfindungsweise. Indem alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christenthums. Das Christenthum hat zuerst die Forderung gestellt, dass die Frömmigkeit ein beharrlicher Zustand im Menschen und nicht an einzelne Zeiten und Verhältnisse gebunden sein soll. Der Stifter des Christenthums fordert nicht, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; die grössere Sünde ist die Sünde wider den Geist. Aus der Idee der Erlösung und Vermittlung das Centrum der Religion bilden, das ist die Religion Christi. Er selbst aber ist aller Vermittlung Mittelpunkt. Es wird eine Zeit kommen, wo der Vater Alles in Allem sein wird, aber diese Zeit liegt ausser aller Zeit.

In den Monologen (1. Betrachtung, 2. Prüfungen, 3. Weltansicht, 4. Aussicht, 5. Jugend und Alter) findet Schleiermacher die höchste sittliche Aufgabe darin, dass ein Jeder in sich auf eigenthümliche Weise die Menschheit darstelle. Die Kantische Vernunftforderung der Uniformität des Handelns, der kategorische Imperativ, gilt ihm zwar als eine achtbare Erhebung über die unwürdige Eitelkeit des sinnlich-thierischen Lebens, aber doch nur als ein niederer Standpunkt im Vergleich mit der höheren Eigenheit der Bildung und Sittlichkeit. Das seiner selbst gewisse Ich behauptet in seinem innersten, eigensten Handeln seine freie geistige Selbstbestimmung unabhängig von jeder zufälligen Fügung äusserer Umstände und selbst von der Macht der Zeit, von Jugend und Alter.

Die vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde" (die besser sind, als die commentirte Schrift) fordern die ungetheilte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes in der Liebe und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

Die Wissenschaften theilt Schleiermacher ein in die empirische und speculative Betrachtung der Natur und des Geistes oder die Naturkunde und Physik, Geschichtskunde und Ethik. Die Idee der Philosophie geht auf die höchste Einheit des physischen und ethischen Wissens als vollkommene Durchdringung des Beschaulichen und des Erfahrungsmässigen.

Schleiermachers Dialektik beruht auf dem Begriff des Wissens als der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden unter einander erweisen muss. Der „transscendentale Theil" der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens an und für sich und gleichsam in der Ruhe, der „technische oder formale Theil" aber betrachtet dieselbe Idee in der Bewegung oder das Werden des Wissens. Mit Kant unterscheidet Schleiermacher Stoff und Form des Wissens und lässt jenen durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function" gegeben sein, diese aber aus der „intellectuellen Function" oder dem Denken stammen, welchem die Einheitsetzung und Entgegensetzung angehört. Die Formen unserer Erkenntniss entsprechen den Formen des Seins. Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge, nicht nur die Formen unserer Auffassung der Dinge. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urtheil; der Begriff entspricht dem Fürsichsein der Dinge oder den „substanziellen Formen": Kraft und Erscheinung (der höhere Begriff entspricht der „Kraft", der niedere der

„Erscheinung"), das Urtheil aber dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Actionen und Passionen. Die Formen des Werdens des Wissens sind die Induction und Deduction. Der Deductionsprozess oder die Ableitung aus den Principien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntniss der Principien fortgeht, ausgeführt werden. Schleiermacher bestreitet ausdrücklich (und mit gutem logischem Rechte) die Annahme (auf welcher die Hegel'sche Dialektik ruht), dass das reine Denken von allem andern Denken getrennt einen eigenen Anfang nehmen und als ein besonderes für sich ursprünglich entstehen könne.

In der Gottesidee wird die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluss aller Gegensätze gedacht, in dem Begriffe der Welt aber die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es ist demnach Gott weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken. (Da das Ich die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ist, so lässt sich Gottes Verhältniss zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Acte vergleichen.) Die Religion beruht auf dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist. Vermittelst des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Aussendinge in uns gesetzt sind. Das Sein der Ideen und das Sein des Gewissens in uns ist ein Sein Gottes in uns. Religion und Philosophie sind einander gleichberechtigte Functionen; jene ist die höchste subjective, diese die höchste objective Function des menschlichen Geistes. Die Philosophie ist nicht der Religion untergeordnet. Diese (scholastische) Unterordnung würde darauf beruhen müssen, dass alle Versuche Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühls abgeleitet würden. Aber die speculative Thätigkeit, welche sich auf den transscendenten Grund richtet, hat auch in sich selbst Werth und Bedeutung, insbesondere zur Entfernung des Anthropoeidischen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht eine untergeordnete Stufe zur Philosophie. Denn das Gefühl kann nie etwas bloss Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen. (Schleiermachers Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie vermeidet den Fehler der Hegel'schen, wonach das Gefühl ebenso, wie die „Vorstellung", eine blosse Vorstufe des Begriffs sein soll: das Gefühl steht zu der Erkenntnissthätigkeit überhaupt, ebenso wie zum Wollen und Handeln, nicht in dem Verhältniss der Stufenordnung, sondern in dem Verhältniss einer gleichberechtigten andern Richtung der psychischen Thätigkeit; eine Stufenordnung besteht nur innerhalb einer jeden der drei Hauptrichtungen, also zwischen den sinnlichen und den geistigen Gefühlen, zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren, zwischen Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Aber die Religion ist nicht bloss Frömmigkeit, d. h. nicht bloss Beziehung des Gefühls zur Gottheit, sondern Beziehung des Menschen in allen seinen psychischen Functionen zur Gottheit; daher ist der Religion das theoretische und ethische Moment ebenso wesentlich, wie das affective. Sofern nun die Religion eine theoretische Seite hat, ist in der That in Bezug auf diese Hegels Bestimmung, auf das Verhältniss zwischen Dogma und Philosophem, religiöser Vorstellung und wissenschaftlicher Erkenntniss bezogen, zutreffend und die Schleiermachersche Nebeneinanderstellung im Verhältniss der Gleichberechtigung unhaltbar. In allen Sphären des Lebens muss das Gefühl, welches sich in Vorstellungen objectivirt, an wirkliche äussere und innere Vorgänge sich knüpfen, z. B. das Gefühl der Siegesfreude, welches in des Aeschylus Drama: „die Perser" sich einen poetischen Ausdruck gegeben hat, an den wirklich

errungenen Sieg, das christliche Gefühl, auf welchem christliche Dichtungen beruhen, an Thatsachen des äussern und innern Lebens. Nun ist es Aufgabe der Wissenschaft, diese wirklichen Vorgänge zu ermitteln und darzustellen, so dass in unser Bewusstsein ein treues Abbild derselben eingehe, z. B. die wirklichen Motive und den thatsächlichen Verlauf des Perserkriegs objectiv treu im Ganzen und Einzelnen zu reproduciren, ebenso die Vorgänge im Bewusstsein Jesu gleich wie in seinen Beziehungen zur Aussenwelt und ebenso auch die allgemeineren, zur Entstehung und Ausbreitung des Christenthums zusammenwirkenden Momente mit historischer Treue aufzufassen. Zu dem patriotischen oder religiösen Gefühl und der patriotischen oder religiösen Dichtung als solcher steht diese wissenschaftliche Thätigkeit im Verhältniss der Gleichberechtigung, und sofern ein Einfluss stattfindet, involvirt dieser nicht das Verhältniss der Unterordnung und blosser, einseitigen Dienstbarkeit, sondern das der freien gegenseitigen Förderung; dem Künstler dienen für seine Zwecke wissenschaftliche Kenntnisse als Mittel, dem Vertreter der Wissenschaft aber dienen ebenso für seinen Forschungszweck manche Producte der Kunst, und ihm dient als Anregungsmittel zur Forschung sein eigenes, durch die Objecte seiner Forschung bedingtes Gefühl. Sofern aber die Vorstellung, in der das Gefühl sich objectivirt, theils Bestandtheile enthält, welche gewisse Elemente der Wirklichkeit repräsentiren, theils andere, welche im günstigsten Falle eine poetische Berechtigung haben, und beides in ihr ununterschieden als Repräsentation der Wirklichkeit gilt, steht sie der wissenschaftlichen Auffassung, welche die bloss poetisch gültigen Elemente ausscheidet, die objectiv gültigen aber vervollständigt und zu einem kritisch gesicherten Gesammtbilde verknüpft, an Berechtigung nicht gleich, sondern nach. Wenn z. B. Schleiermacher Christus als Urbild der Menschheit auffasst und, um eine Geschichte zu gewinnen, die mit dieser Vorstellung sich vertrage, das vierte Evangelium vor den synoptischen begünstigt, ja durch den „Augenzeugen Johannes" verfasst sein lässt und consequentermaassen eine Reihe anderer Annahmen macht, welche historische Irrthümer sind und auch nicht einmal mehr eine poetische Berechtigung haben, so steht dieses Verfahren nicht gleichberechtigt neben, sondern als blosse Vorstufe tief unter der wahrhaft wissenschaftlichen Auffassung, welche theils die historischen Einzelvorgänge, theils die allgemeinen Beziehungen mit Inbegriff der den geistigen und natürlichen Thatsachen selbst innewohnenden Vernunftgemässheit erkennt, daneben aber die Dichtung als solche in ihrem Werth zu schätzen, in ihren Motiven zu verstehen weiss. Der religiöse Fortschritt bedingt nicht eine Herabsetzung oder gar eine Austilgung des Gefühls und der Dichtung, nicht eine Einschränkung des religiösen Bewusstseins überhaupt auf wissenschaftlich Richtiges, wohl aber eine Ausscheidung aller nicht wissenschaftlich berechtigten Elemente aus den dogmatischen Sätzen, welche Anspruch auf objective Gültigkeit machen, und eine Anerkennung von Gefühl und Dichtung neben der Wissenschaft und zusammenwirkend mit ihr, gerade so, wie der Fortschritt in historischer Erkenntniss und Dichtung auf der Sonderung und dem Zusammenwirken der ursprünglich in der Sage mit einander verflochtenen historisch-treuen und poetischen Elemente beruht, wie denn auch thatsächlich die historische Dichtung sich mehr und mehr von der Geschichtsüberlieferung und kritischen Forschung abgezweigt und eben dadurch, indem zugleich die historische Erkenntniss reiner und tiefer wurde, sich zu freier und selbstständiger Geltung erhoben hat.)

Die Ethik betrachtet das Handeln der Vernunft, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre sind Formen der Ethik, deren jede unter einem eigenthümlichen Gesichtspunkte das Ganze enthält. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und

Natur. In dem Mechanismus und Chemismus, der Vegetation, Animalisation und der Humanisirung bekundet sich die aufsteigende Stufenfolge der Verbindung der Vernunft und Natur. Der Zielpunkt des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zu dem Zielpunkte hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in Bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Die verschiedenen Pflichten bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjectes, die sich bethätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe. Der Begriff des Erlaubten ist vielmehr ein Rechtsbegriff, als ein sittlicher Begriff; denn was innerhalb des sittlichen Gebietes liegt, muss sowohl durch den sittlichen Zielpunkt, wie durch die sittliche Kraft und durch das sittliche Gesetz in jedem einzelnen Falle vollständig bestimmt sein; in berechtigter ethischer Anwendung ist der Begriff des Erlaubten nur ein negativer Begriff, welcher besagt, die Bezeichnung einer Handlung sei zum Behuf ihrer wissenschaftlichen Schätzung noch nicht vollendet (noch nicht zureichend individualisirt); so gefasst, enthält dieser Begriff nicht eine sittliche Bestimmung, sondern nur die Aufgabe der Auffindung der sittlichen Bestimmung.

Das Handeln der Vernunft ist theils ein organisirendes oder bildendes, theils ein symbolisirendes oder bezeichnendes. Organ ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur, Symbol jedes, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist. Mit dem Unterschiede des Organisirens und Symbolisirens kreuzt sich der des allgemein gleichen oder identischen und des individuell eigenthümlichen oder differenzirenden Charakters des sittlichen Handelns.

Hieraus ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Handelns, nämlich: Verkehr, Eigenthum, Denken, Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen Organisirens oder das Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs. Das Eigenthum ist das Gebiet des individuellen Organisirens oder das Bildungsgebiet als ein abgeschlossenes Ganzes der Unübertragbarkeit. Das Denken und die Sprache ist das Gebiet des identischen Symbolisirens oder der Gemeinsamkeit des Bewusstseins. Das Gefühl ist das Gebiet des individuellen Symbolisirens oder der ursprünglich verschiedenen Gestaltung des Bewusstseins.

Diesen vier ethischen Gebieten entsprechen vier ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung. Das Recht ist das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr. Die Geselligkeit ist das sittliche Verhältniss der Einzelnen in der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums, das Anerkennen des fremden Eigenthums, um es sich aufschliessen zu lassen und umgekehrt. Der Glaube oder das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in der Gemeinsamkeit der Sprache. Die Offenbarung ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls (dessen Inhalt die in dem Einzelnen vorwaltende Idee ist).

Diesen ethischen Verhältnissen entsprechen wiederum vier ethische Organismen oder Güter: Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche. Der Staat ist die Form der Vereinigung zur identisch bildenden Thätigkeit unter dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Die gesellige Gemeinschaft ist die Vereinigung zur

individuell organisirenden Thätigkeit unter dem Gegensatz der Freundschaft Einzelner und der weiteren persönlichen Verbindungen. Die Schule (im weiteren Sinne, mit Einschluss der Universität und Akademie) ist die Gemeinschaft zur identisch symbolisirenden Thätigkeit oder die Gemeinschaft des Wissens unter dem Gegensatz von Gelehrten und Publicum. Die Kirche ist die Gemeinschaft zur individuell symbolisirenden Thätigkeit, die Form der Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function oder die Gemeinschaft der Religion unter dem Gegensatz von Clerus und Laien. Alle diese Organismen finden in der Familie ihre gemeinsame Grundlage.

Die Cardinaltugenden sind: Besonnenheit, Beharrlichkeit (oder Tapferkeit), Weisheit und Liebe; die erste ist Selbstbekämpfung, die zweite Bekämpfung nach aussen, die dritte Belebung in sich, die vierte Belebung nach aussen.

Die Pflichten zerfallen in Rechts- und Liebespflichten und in Berufs- und Gewissenspflichten nach den Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftsbildens und des universellen und individuellen Aneignens. Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend. Diejenige Handlung ist jedesmal die pflichtmässige, welche für das ganze sittliche Gebiet die grösste Förderung gewährt. In jedem pflichtmässigen Handeln müssen innere Anregung und äusserer Anlass zusammentreffen.

Die philosophische Sittenlehre verhält sich zur christlich-religiösen oder überhaupt zur theologischen Ethik (in welcher Schleiermacher das wirksame und das darstellende Handeln unterscheidet und jenes in das reinigende und verbreitende, dieses in die Darstellung im Gottesdienst und in der geselligen Sphäre eintheilt), wie die Anschauung zum Gefühl, das Objective zum Subjectiven. Jene wendet sich an die in Allen gleiche menschliche Vernunft und kann das moralische Bewusstsein als Voraussetzung des Gottesbewusstseins betrachten; die theologische Sittenlehre aber setzt immer das religiöse Bewusstsein unter der Form des Antriebs voraus. Die christliche Sittenlehre fragt: was muss werden, weil das christliche Selbstbewusstsein ist? (während die Glaubenslehre fragt: was muss sein, weil das christliche Selbstbewusstsein ist?)

(Dass Schleiermacher in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operirt, wie Vernunft, Natur etc., welche sehr vieldeutig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, dass er in Folge hiervon sich oft mit einem abstracten Schematismus begnügt, wo eine concretere Entwicklung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar; trotz dieses Mangels behauptet seine Ethik durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten und insbesondere durch ihre ausgeführte Güterlehre einen unbestreitbar hohen und bleibenden Werth. In der Richtung auf das höchste Gut hat Schleiermacher das einheitliche Princip des sittlichen Urtheils über den subjectiven Willensact wirklich gefunden, welches in Hegels objectivistischer Gestaltung der Ethik sich verbirgt, und bei Herbart in die Mehrheit der bei ihm ohne philosophische Begründung gebliebenen ethischen Ideen auseinanderfällt und ohne Beziehung zur theoretischen Philosophie bleibt; Schopenhauers Pessimismus lässt keine positive Ethik zu; Beneke ist der Erste, der Schleiermachers fruchtbaren Grundgedanken wiederaufgenommen und unter Ersetzung der abstracten schematischen Formeln durch concrete, auf die innere Erfahrung begründete psychologische Betrachtungen consequent durchgeführt hat.)

§ 25. In nahem Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, hat Arthur Schopenhauer (1788—1860) eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergangsform von dem Kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Causalität die fundamentale sei) einen bloss subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjectes seien, beschränkte Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transscendentales Object bezeichnet werden; denn kein Object ist ohne Subject, alle Objecte sind nur Vorstellungen des Subjects, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewusste Begehren, sondern auch den unbewussten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht. Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (gleich wie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen) im Anschluss an Plato die Ideen als reale Species in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objectivirung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles der Kraft, welcher zur Ueberwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objectivirung des Willens tritt das Bewusstsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz. Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Princip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, so bleibt

ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert Mitleid mit dem Leid, das sich an alle Objectivirungen des Willens zum Leben knüpfe und zuhöchst Ertödtung — nicht des Lebens, sondern vielmehr — des Willens zum Leben in uns selbst durch Ascese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten; das Mitleid lindert das Leid, die Ascese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauers Doctrin mit der buddhistischen Lehre von Nirwana, dem glückseligen Endzustande der durch Ascese gereinigten und in die Bewusstlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Ascese im Christenthum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Schopenhauers Schriften sind: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt 1813, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1847, 3. Aufl. hrsg. von J. Frauenstädt, Leipzig 1864. Ueber das Sehen und die Farben, Leipz. 1816, 2. Aufl. 1854. Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, Leipz. 1819, zweite, durch einen zweiten Band vermehrte Auflage, ebend. 1844, 3. Aufl. ebend. 1859. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. Aufl. ebend. 1854. Die beiden Grundprobleme der Ethik (über die Freiheit des Willens, und: über das Fundament der Moral), Frankf. a. M. 1841, 2. Aufl. Leipz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 Bde., Berlin 1851, 2. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, ebend. 1862. Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt, Leipz. 1864.

Ueber Schopenhauer's Lehre und Leben handeln: Joh. Friedr. Herbart (Recension von Schop.'s Hauptwerk: die Welt als Wille und Vorstellung, in der Zeitschrift: Hermes, 1820, 3. Stück, S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z., wiederabgedr. in Herbart's sämmtl. Werken, Bd. XII, S. 369—391; Herbart nennt unter den Umbildnern der Kantischen Philosophie Reinhold den ersten, Fichte den tiefsinnigsten, Schelling den umfassendsten, Schopenhauer aber den klarsten, gewandtesten und geselligsten; sein Werk sei höchst lesenswerth, freilich nur zur Uebung im Denken; alle Züge der irrigen idealistisch-spinozistischen Philosophie seien in Schopenhauer's klarem Spiegel vereinigt); F. Ed. Beneke (in der Jenaischen allgem. Litteraturzeitung 1820, December Nr. 226—229), Rosenkranz (in seiner Gesch. der Kantischen Philosophie, Leipz. 1840, S. 475—481, und in der von Karl Gödeke hrsg. Deutschen Wochenschrift, 1854, Heft 22), I. Herm. Fichte (Ethik I, Leipz. 1850, S. 394—415), Karl Fortlage (genet. Gesch. der Philos. seit Kant, S. 407—423), Erdmann (Gesch. der neuern Philos. III, 2, S. 381—471 und: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in Fichte's Zeitschr. für Philos. N. F., XXI, Halle 1852, S. 209—226), Michelet (A. Sch., Vortrag, gehalten 1854, abgedr. in Fichte's Zeitschr. f. Ph., N. F., Bd. XXVII, 1855, S. 34—59 und S. 227—249), Frauenstädt (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, Leipz. 1854, Lichtstrahlen aus Schopenhauers Werken, Leipz. 1862, und: Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, in: Arthur Schop., von ihm, über ihn, von Frauenstädt und E. O. Lindner, Berlin 1863), Ad. Cornill (Arth.

Schop. als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelb. 1856), C. G. Bähr (die Sch.'sche Philos., Dresden 1857), Rud. Seydel (Schopenhauer's System dargestellt und beurtheilt, Leipz. 1857), Ludwig Noack (Arthur Sch. u. s. Weltansicht, in: Psyche, II, 1, 1859; die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) und Frauenlob (Daumer), ebend. III, 3 und 4, 1860; von Sansara nach Nirwana, in: Deutsche Jahrb. Bd. V, 1862, wo gegen Schopenhauer's extreme Selbstüberschätzung die Waffe des feinen Spottes gekehrt wird), R. Haym (Arthur Schopenhauer, in: Preuss. Jahrb. Bd. XIV., auch besonders abgedr. Berlin 1864), Wilh. Gwinner (Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, Leipzig 1862, Schopenhauer u. s. Freunde, Leipzig 1863), A. Foucher de Careil (Hégel et Schop., Paris 1862), ferner Dav. Asher und E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth u. A. in verschiedenen Abhandlungen, H. L. Korten (quomodo Schopenhauerus ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, diss. Hal. 1864), Steph. Pawlicki (de Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione, diss. Vratislav. 1865), Victor Kiy (der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866).

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren. Sein Vater war Banquier. Seine Mutter ist die als Schriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer (Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen). Nachdem er in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England mitgemacht hatte, bezog er 1809 die Universität Göttingen, wo er neben Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Gottlob Ernst Schulze studirte, nach dessen Rath er vor allen andern Philosophen Plato und Kant las; 1811 hörte er in Berlin Fichte, dessen Doctrin jedoch ihn unbefriedigt liess. Er promovirte 1813 in Jena durch die Abhandlung: über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, brachte den nächstfolgenden Winter in Weimar im Umgang mit Göthe zu, dessen Farbenlehre er annahm, und machte auch Studien über das indische Alterthum, lebte dann 1814—1818 in Dresden, mit der Ausarbeitung seiner optischen Abhandlung und besonders seines Hauptwerks: die Welt als Wille und Vorstellung, beschäftigt; sobald das Manuscript desselben vollendet war, unternahm er eine Reise nach Rom und Neapel, habilitirte sich dann 1820 in Berlin, wo er bis 1831 der Universität als Privatdocent angehörte, ohne jedoch mit Eifer und Erfolg zu lehren; 1822—25 war er wiederum in Italien; 1831 verscheuchte ihn von Berlin die Cholera um so leichter, da ihm bei seinen Misserfolgen die akademische Lehrthätigkeit längst nicht mehr werth war; er hat seitdem in Frankfurt am Main privatisirt, wo er am 21. September 1860 gestorben ist. Seine späteren Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Aeusserungen gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsversuche derselben, zu deren Behuf, wie Schopenhauer (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schellings Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuirt, die „Philosophie-Professoren“ von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen, die dem Zweifel Nahrung gaben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Ueberzeugung von seiner Wahrheit behaupte oder durch die Organisation, die Amt und Brod nur dem Zustimmenden gewährt und so den „Willen zum Leben“ beherrscht, haben den Schopenhauer'schen Schriften den Weg ins Publicum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet worden war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte; von der Zeit an aber, da ein weiterer Kreis sich

für das Exoterische interessirte, hat es, wie es zu geschehen pflegt, auch nicht an Denkern gefehlt, die, theils beistimmend, theils polemisirend, auf das System als solches tiefer eingingen. Eine Zeitlang war, in und nach Schopenhauer's letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen Modesache; um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doctrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung; geistreiche Aphorismen, lose mit einander zu einem anscheinenden Ganzen verknüpft, in der That aber durch kaum verdeckte Widersprüche einander aufhebend, vermögen nur eine rasch vorübergehende Wirkung zu erzielen. Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Schopenhauers Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.

In der Promotionsschrift: „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ unterscheidet Schopenhauer das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi (welche Ordnung er als die systematische bezeichnet) oder (nach didaktischer Ordnung) fiendi, cognoscendi, essendi und agendi. Der Satz vom zureichenden Grunde drückt, allgemein genommen, die zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmässige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung aus, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist nach der Verschiedenheit der Art der Objecte auch selbst eine verschiedenartige. Alles nämlich, was für uns Object werden kann, also alle unsere Vorstellungen zerfallen in vier Classen, und demgemäss nimmt auch der Satz vom Grunde eine vierfache Gestalt an. Die erste Classe der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und äussern Sinnes, Zeit und Raum. In dieser Classe der Objecte tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Causalität; Schopenhauer nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt; ein solches Folgen heisst ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Als Corollarien ergeben sich aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Trägheit, weil ohne äussere Einwirkung der frühere Zustand beharren muss, und das der Beharrlichkeit der Substanz, weil das Causalgesetz nur auf Zustände, nicht auf die Substanz selbst geht. Die Formen der Causalität sind: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv; nach Ursachen im engsten Sinne, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, erfolgen die Veränderungen im unorganischen Reiche, nach Reizen die Veränderungen im organischen Leben, nach Motiven, deren Medium die Erkenntniss ist, erfolgt das Thun, d. h. die äusseren, mit Bewusstsein geschehenden Actionen aller animalischen Wesen. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen. (Ueber den Antheil des das Causalgesetz durchführenden Verstandes an der Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes sagt Schopenhauer manches Beachtenswerthe, laborirt dabei jedoch durchgängig an dem Irrthum, als ob es sich um ein freies Schaffen der Ordnung im Bewusstsein und nicht vielmehr um denkende Reproduction der an sich wirklichen Ordnung handle.) Die zweite Classe der Objecte für das Subject wird gebildet durch die Begriffe oder die abstracten Vorstellungen. Auf die Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urtheile geht der Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, welcher besagt, dass, wenn ein Urtheil

eine Erkenntniss ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muss; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädicat wahr. Die Wahrheit ist (nach Schopenhauers allerdings sehr willkürlicher Eintheilung) entweder eine logische, d. h. formale Richtigkeit der Verknüpfung von Urtheilen, oder eine materiale, auf sinnliche Anschauung gegründete, welche, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist, oder eine transscendentale, die sich auf die im Verstande und in der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntniss gründet, oder eine metalogische, worunter Schopenhauer diejenige Wahrheit versteht, welche auf die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens gegründet sei, nämlich die Wahrheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Satzes vom zureichenden Grunde der Urtheile selbst. Die dritte Classe der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äussern und innern Sinnes, des Raumes und der Zeit. Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen Gegenstände des Vorstellungsvermögens. Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss Lage, in der Zeit Folge. Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit in Absicht auf jene Verhältnisse einander bestimmen, nennt Schopenhauer den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen; jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus. Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes die ganze Geometrie; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe, solche Beweise zu finden, welche nicht bloss irgendwie als „Mausefallenbeweise" die Wahrheit des Satzes darthun, sondern dieselbe aus dem Seinsgrunde ableiten (d. h. solche Beweise, die man sonst genetische zu nennen pflegt; denn in der That fehlt nicht, wie Schopenhauer annimmt, bei der mathematischen Nothwendigkeit die genetische und causale Beziehung; werden die Zahlen als entstehend aus der Zusammenfügung und Trennung von Einheiten, die geometrischen Figuren als entstehend durch Bewegung von Punkten, Linien etc. gedacht, so tritt ihre Genesis und die in der Natur der gleichartigen Vielheit und des räumlichen Aussereinanderseins objectiv begründete Causalität in's Bewusstsein). Die letzte Classe der Gegenstände des Vorstellungsvermögens wird gebildet durch das unmittelbare Object des inneren Sinnes, das Subject des Wollens, welches für das erkennende Subject Object ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es (wie Schopenhauer mit Kant irrigerweise annimmt) allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint. (Dass das Object des innern Sinnes oder des Selbstbewusstseins ausschliesslich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrthum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl, wie das Begehren und Wollen, unmittelbares Object unserer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntniss verknüpftes Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte.) In Bezug auf das Wollen tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als das Gesetz der Motivation. Sofern das Motiv eine äussere Bedingung des Handelns ist, gehört es zu den Ursachen, und ist oben in Bezug auf die erste Classe von Objecten betrachtet worden, welche durch die in der äusseren Anschauung gegebene Körperwelt gebildet wird. Die Einwirkung des Motivs wird aber von uns nicht bloss, wie die aller andern

Ursachen, von aussen und daher mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt; hier erfahren wir das Geheimniss, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt; die Motivation ist die Causalität von innen gesehen. (In der That aber gehören überall, auch bei mechanischen und organischen Processen, der innere Grund und die äusseren Bedingungen zusammen und bilden in ihrer Vereinigung die Gesammtursache, welche demgemäss niemals einfach sein kann; beide Seiten waren in Einem Gesetz der Causalität zusammenzufassen. Eben dieses Gesetz findet dann, wie oben erwähnt worden ist, auch auf die Objecte der mathematischen Betrachtung Anwendung. Der Causalität steht der Erkenntnissgrund gegenüber, aber nicht als bezüglich auf eine eigenthümliche Classe von Objecten, sondern nur als die subjective Einsicht in einen objectiv realen Nexus, indem wir entweder aus den Ursachen auf die Wirkungen oder umgekehrt von diesen auf jene oder auch von einer Wirkung auf eine zugehörige Wirkung der nämlichen Ursache schliessen. In diesem Sinne sind Schopenhauers vier Gestalten des Satzes vom Grunde auf die zwei zu reduciren, die schon Kant und Frühere unterschieden haben, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formuliren lässt: jede Veränderung hat eine Ursache, die aus dem innern Grunde und der äussern Bedingung besteht, und auf den Satz des Erkenntnissgrundes, der, wie ich in meinem System der Logik, 2. Aufl., § 81, vgl. § 101, nachzuweisen suche, besagt, dass die logische Verkettung der Urtheile untereinander im Schliessen dem objectiv-realen Causalnexus entsprechen muss).

Schopenhauers Hauptwerk: die Welt als Wille und Vorstellung zerfällt in vier Betrachtungen, deren erste und dritte die Welt als Vorstellung, zweite und vierte die Welt als Willen betreffen. Die erste Betrachtung (Buch I.) geht auf die Vorstellung als unterworfen dem Satze des Grundes und demgemäss als Object der Erfahrung und Wissenschaft, die dritte (Buch III.) auf die Vorstellung als unabhängig vom Satze des Grundes oder als Platonische Idee und demgemäss als Object der Kunst. Die zweite Betrachtung (Buch II.) geht auf die Objectivation des Willens, die vierte (Buch IV.) auf die bei erreichter Selbsterkenntniss statthabende Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Angehängt ist eine Kritik der Kantischen Philosophie.

Das erste Buch beginnt mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung. Dieser Satz, sagt Schopenhauer, gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein sie in das reflectirte abstracte Bewusstsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewusstsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Object und Subject ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntniss da ist, also diese ganze Welt, ist nur Object in Beziehung auf das Subject, Anschauung des Anschauenden, also Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da. (Schopenhauer glaubt durch den blossen Satz: „kein Object ohne Subject", die Subjectivität aller unserer Erkenntniss reiner erfasst und klarer erwiesen zu haben, als Kant, der zu seiner subjectivistischen Erkenntnisslehre durch eine in's Einzelne eingehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subject die Erkenntniss bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transscendentales Object" oder „Ding an sich" übrig geblieben, welches Schopenhauer negirt. Aber wenn schon selbstverständlich alle Vorstellungen im Subjecte sind, so kommt doch in Frage, ob und in wieweit sie mit demjenigen, was nicht eben dieses Subject ist und nicht bloss in ihm, sondern an sich selbst

existirt, in Uebereinstimmung stehen; diese Frage bleibt bei Schopenhauers einfacher Bemerkung: „kein Object ohne Subject", unerledigt, oder es wird vielmehr die Nichtübereinstimmung, die er, abgesehen von dem „Willen", durchgängig annimmt, von ihm nur vorausgesetzt, wogegen Kants eingehende Betrachtung der „Bestandstücke" unserer Erkenntniss, obschon sie ihr Ziel nicht erreicht, doch den Weg zu demselben gebahnt hat.) Die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objects können, wie Schopenhauer mit Kant annimmt, auch ohne die Erkenntniss des Objects selbst, vom Subject ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. sie liegen a priori in unserm Bewusstsein. Schopenhauer behauptet aber überdies, dass der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objectes sei. Er lehrt, dass das Dasein aller Objecte, sofern sie Objecte, Vorstellungen und nichts anderes seien, ganz und gar in ihrer nothwendigen Beziehung zu einander bestehe, welche der Satz vom Grunde ausdrücke. Für jede Wissenschaft ist der Satz vom Grunde das Organon, ihr besonderes Object aber das Problem. Der Materialismus überspringt das Subject und die Formen des Erkennens, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon eben so sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. „Kein Object ohne Subject" ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht (vorausgesetzt nämlich, dass jene Nichtübereinstimmung der subjectiven Auffassungsformen: Raum, Zeit und Causalität, mit der objectiven Realität wirklich durch jenen Satz, wie Schopenhauer annimmt, sofort erwiesen würde, oder dass sie von Kant durch wirklich zwingende Argumente dargethan worden wäre). Andererseits, meint Schopenhauer, übersah Fichte, der vom Subject ausging und dadurch zu dem vom Object ausgehenden Materialismus den geraden Gegensatz ausmacht, dass er mit dem Subject auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne Object denkbar ist, und dass seine Ableitung des Objects aus dem Subject, wie alles Deduciren, sich auf den Satz vom Grunde stützt, der doch nichts anderes, als die allgemeine Form des Objectes als solchen ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber vor und ausser demselben gilt. Den allein richtigen Ausgangspunkt des Philosophirens findet Schopenhauer in der Vorstellung als der ersten Thatsache des Bewusstseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Object und Subject sei; die Form des Objects aber sei der Satz des Grundes in seinen verschiedenen Gestalten. Aus eben dieser gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung folgert Schopenhauer, dass das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die Vorstellung bedarf des erkennenden Subjects als des Trägers ihres Daseins. Wie das Dasein der Welt abhängig ist vom ersten erkennenden Wesen, eben so nothwendig ist dieses abhängig von einer langen ihm vorausgegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese Antinomie findet darin ihre Auflösung, dass die objective Welt, die Welt als Vorstellung, nur die eine, gleichsam äussere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objectivationen Wille zu nennen ist.

Von der Objectivation des Willens handelt Schopenhauer im zweiten Buch. Dem Subject des Erkennens ist sein Leib auf zweifache Weise gegeben, einmal als Vorstellung in verstandesmässiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensact und die Action des Leibes (oder etwa die eines Theils des Gehirns?) sind nicht zwei

objectiv erkannte, durch das Band der Causalität mit einander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind Eins und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Action des Leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objectivität des Willens. Ob die übrigen dem Individuum als Vorstellungen bekannten Objecte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens seien, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Die verneinende Antwort wäre der theoretische Egoismus, der sich, wie Schopenhauer lehrt, durch Beweise nimmermehr widerlegen lässt, dennoch aber zuverlässig in der Philosophie niemals anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden ist, als ernstliche Ueberzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden könnte. Da ein Beweis gegen den theoretischen Egoismus hiernach zwar nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist, so sind wir berechtigt, die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen und daher anzunehmen, dass, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, als was wir an uns Wille nennen. Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben; er geht in dieselben ein, indem er erscheint, sie betreffen daher nur seine Objectivität. Der Wille als Ding an sich ist Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum ist das principium individuationis. (Dass wir das Innere anderer Wesen nach der Analogie unseres eigenen Innern auffassen, ist eine zwar auch von Früheren bereits erkannte, ganz besonders aber von Schopenhauer in's Licht gestellte Wahrheit, deren, obzwar unvollkommene, Darlegung ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie sichert. Beneke, der sich zunächst an ihn in dieser Doctrin angeschlossen hat, hat die wesentliche Ergänzung hinzugefügt, dass nicht nur unser Wille, sondern ganz eben so unmittelbar und mit eben so voller Wahrheit auch unser Vorstellen selbst innerlich von uns erkannt wird, ohne dass eine dem Gegenstande der Auffassung selbst fremde Form die Auffassung trübt, und im Anschluss an Beneke wird dieselbe Doctrin in meinem System der Logik § 40 ff. entwickelt. Bei Schopenhauer, der Kants Lehre von der Zeit als bloss subjectiver Auffassungsform beistimmt, bleibt übrigens die Inconsequenz unüberwunden, dass der Wille bei der Selbstauffassung sich nur unter der Form der Zeitlichkeit darstellt, und doch an sich ohne diese Form existiren müsste, ohne welche er aber als Wille nicht denkbar ist, dass ferner die Individuation des Willens einerseits die Vorbedingung des Hervortretens des individuellen Intellects bildet, andererseits aber eben diesen Intellect bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Princip der Individuation sind, gleich der Causalität nach der Kantisch-Schopenhauerschen Doctrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjects gelten; wie sehr durch diesen Subjectivismus die Durchführung der Schopenhauerschen Willenstheorie widerspruchsvoll wird, hat am eingehendsten R. Seydel gezeigt. Dazu kommt die durchgängige Vermischung des Begriffs Wille, welcher die Vorstellung des Erstrebten und die Ueberzeugung der Erreichbarkeit desselben involvirt, mit dem Begriffe Trieb, der ohne solche theoretische Bestandtheile sein kann; wenn unser

Vorstellen nicht Object unseres Vorstellens sein könnte, so könnte dies auch der Wille nicht sein, sondern höchstens nur der blinde Trieb, und doch kommt andererseits Schopenhauer in der Durchführung seiner Theorie nicht ohne den Begriff des Willens im vollen Sinne aus; er sagt, er wolle das Genus nach der vorzüglichsten Species benennen, erzielt aber dadurch den falschen Anschein, als ob die Naturkräfte, indem er dieselben den Willen in der Natur nennt, uns ebenso, wie der menschliche Wille, bekannt wären, und als ob die zweckmässige Wirksamkeit derselben eben so verständlich, wie die des bewussten Willens, wäre. Der bildliche und der eigentliche Sinn des Wortes Wille fliessen zusammen. Schopenhauer lässt ununtersucht, ob nicht alle Kraft und aller Trieb innere Zustände oder Qualitäten voraussetze, welche, mehr unseren Vorstellungen, als unseren Begehrungen analog, an sich nicht Kräfte seien, sondern dies erst durch ihre Beziehungen zu andern werden. An die Beschränkung unseres eigentlichen Wesens auf den Willen knüpft sich ferner in der praktischen Philosophie der Uebelstand, dass Schopenhauer consequentermaassen nicht die positive Bedeutung des Vorstellens und Erkennens anzuerkennen vermag, und demgemäss, da der blosse „Wille zum Leben" keine wahrhafte Befriedigung gewährt, nicht über denselben hinaus auf ein edleres Ziel, sondern nur von demselben weg auf die Austilgung desselben zu verweisen vermag, wovon unten.)

Das einzelne in Raum und Zeit und dem Satze des Grundes gemäss erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich oder des Willens; zwischen diesem und dem Einzelobject steht noch die Idee als die alleinige unmittelbare Objectivität des Willens. Die Ideen sind die Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so dass einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Die oberen Stufen der Objectivation des Willens, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Thieren bis zum Menschen hinauf. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Ein jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf Ueberwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Jenachdem dem Organismus die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objectivität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt. (Dass Schopenhauer in seiner Lehre von dem Einen Willen als Ding an sich gleich den Eleaten, Megarikern und Spinoza, in seiner Ideenlehre gleich Plato und Schelling Abstractionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objectivirt und hypostasirt, ist offenbar. Die Bezeichnung der Idee als des Musterbildes ist eine Verwechselung der logischen Allgemeinheit mit der ästhetischen Vollkommenheit.)

Auf dieser Ideenlehre ruht Schopenhauers im dritten Buche vorgetragene Kunstlehre. Die Idee ist noch nicht in die untergeordneten, unter dem Satze des

Grundes begriffenen Formen des Erkennens eingegangen; aber sie trägt bereits die allgemeinste Form des Erkennens, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. Als Individuen haben wir keine andere Erkenntniss, als die dem Satze des Grundes unterworfen ist; diese Form aber schliesst die Erkenntniss der Ideen aus. Von der Erkenntniss der einzelnen Dinge können wir uns zu der Erkenntniss der Ideen nur dadurch erheben, dass im Subject eine Veränderung vorgeht, welche jenem grossen Wechsel der ganzen Art des Objectes entspricht und vermöge welcher das Subject, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Das Erkennen gehört zur Objectivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniss dem Willen durchaus dienstbar; bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben; die Erkenntniss der Idee geschieht, indem die Erkenntniss im Menschen sich vom Dienste des Willens losreisst, wodurch das Subject aufhört, ein bloss individuelles zu sein und in fester Contemplation des dargebotenen Objectes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend welchen anderen, ruht und darin aufgeht. Wenn man aufhört den Relationen der Dinge zu einander und zum eigenen Willen am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und zwar nicht durch das abstracte Denken, sondern durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, dann ist, was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe, und das Subject ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniss. Diese Erkenntnissart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziges Ziel ist die Mittheilung dieser Erkenntniss. Jenachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. (Schopenhauer rückt die ästhetische Auffassung, um sie von dem „Willen" zu sondern, der theoretischen sehr nahe, ohne doch, da er einen Genuss des Schönen anerkennt, zur gänzlichen Abscheidung von der Beziehung auf den jedes Gefühl bedingenden „Willen" fortgehen zu können.)

Das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ist ein stetes Leiden, theils jämmerlich, theils schrecklich; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, gewährt ein bedeutsames Schauspiel, Freiheit von Qual im Genuss des Schönen. Aber diese Erkenntniss erlöst nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke, vom Leben, und ist so noch nicht der Weg aus demselben, nicht ein Quietiv des Willens, dessen es zur dauernden Erlösung bedarf. Der Wille bejaht sich, wenn er, nachdem die Erkenntniss des Lebens eingetreten ist, dasselbe eben so will, wie er es bis dahin ohne Erkenntniss als blinder Drang gewollt hat. Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniss das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniss des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille sich selbst frei aufhebt. Diesen Gedanken führt Schopenhauer im vierten Buche aus, welches seine Ethik enthält. Die nächste Forderung ist das auf dem Bewusstsein der Identität unseres Willens mit allem Willen beruhende Mitleid mit dem von allem Leben unabtrennbaren Leid, die höchste Aufgabe aber die Aufhebung — nicht des Lebens, sondern — des Willens zum Leben durch Ascese. Schopenhauer sympathisirt mit den indischen Büssern, mit der buddhistischen Lehre

von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Erkenntnisslosigkeit (Nirwana) und mit den ascetischen Elementen im Christenthum, aber ohne in seiner greisenhaften Moral ein positives Ziel zu kennen, um desswillen die Aufhebung des Niederen eine sittliche Aufgabe ist.

§ 26. Im Gegensatz zu Fichte's subjectivem Idealismus und zu Schelling's erneutem Spinozismus hat unter Anknüpfung an das realistische Element in der Kantischen Philosophie, wie auch an Eleatische, Platonische und Leibnitzische Lehren Johann Friedrich Herbart (1776—1841) eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definirt er als Bearbeitung der Begriffe. Die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die Berichtigung derselben, die Aesthetik im weiteren Sinne, welche die Ethik in sich fasst, auf die Ergänzung derselben durch Werthbestimmungen. Herbart's Logik kommt principiell mit der Kantischen überein. Herbart's Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, dass in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des Ich Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nöthigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Speculation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; andererseits ist es so zu denken, dass es den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöge, denn wie viel Schein vorhanden ist, soviel Hinweisung auf Sein liegt vor; also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nöthigen zu der Annahme, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nöthigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriffe des Ich nöthigen zur Unterscheidung von appercipirten und appercipirenden Vorstellungen; die gegenseitige Durchdringung und Einheit der Vorstellungen aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers. Die Seele ist ein einfaches, unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne afficirt und setzt die Bewegung mittelst der Nerven

zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlass, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammenbestehen; es muss so viel von ihnen gehemmt, d. h. unbewusst werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden. Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbart's Aesthetik, deren wichtigster Theil die Ethik ist. Die ästhetischen Urtheile erwachsen aus dem Gefallen und Missfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urtheile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Auf die Uebereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urtheil überhaupt bezieht sich die Idee (oder der „Musterbegriff") der innern Freiheit, auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensacte Einer Person die Idee der Vollkommenheit, auf die wohlgefällige Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem Willen des Andern die Idee des Wohlwollens oder der Liebe, auf die Vermeidung des missfallenden Streits, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das nämliche Object entsteht, geht die Idee des Rechts, auf die Aufhebung der missfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohlthun oder Wehethun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt, und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Pädagogik, wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Gültigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maasse religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädicate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der

philosophischen Gotteslehre ist mit der Herbart'schen Metaphysik unverträglich.

Herbart's sämmtliche Werke hat G. Hartenstein in 12 Bänden herausgegeben, Leipzig 1850—52. Ueber Herbart's Leben handelt Hartenstein in der Einleitung zu seiner Ausgabe der kleineren philos. Schriften und Abhandlungen Herbarts, Bd. I., Leipzig 1842; vgl. auch Voigdt, zur Erinnerung an Herbart, Worte, gesprochen am 28. Oct. 1841 in der öffentl. Sitzung der K. deutschen Gesellschaft zu Königsberg, Königsberg 1841, F. H. Th. Allihn über das Leben und die Schriften J. F. Herbart's, nebst einer Zusammenstellung der Litteratur seiner Schule, in: Zeitschr. für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosoph. Realismus, hrsg. von Allihn und Ziller, Bd. I., Heft 1, Leipzig 1860, S. 44 ff.

Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, am 4. Mai 1776, erhielt seine erste Bildung durch Privatunterricht und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt; er ward früh mit der Wolff'schen Philosophie, daneben auch mit Kantischen Lehren bekannt. Im Jahr 1794 bezog er die Universität Jena, wo damals gerade Fichte seine Wissenschaftslehre entwickelte. Lebhaft zu philosophischem Denken angeregt, legte Herbart schriftlich seinem Lehrer Bedenken gegen Sätze der Wissenschaftslehre vor und überreichte ihm auch eine Kritik der beiden ersten Schriften Schellings: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Herbart gewann die Ueberzeugung, es komme in der Philosophie nicht darauf an: „da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat", sondern: „auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind ein Gebäude des Wissens zu tragen". Herbart's Streben nach Genauigkeit in der Untersuchung ward durch die Anregung, die er von Fichte empfing, gefördert. Auf den Begriff des Ich ward früh sein Nachdenken gelenkt. In einem 1794 verfassten Aufsatz glaubt er in dem Sichselbstvorstellen einen „unendlichen Cirkel" zu finden, da ich mich als den setze, der sich selbst, also den sich Vorstellenden u. s. f. vorstellt, meint jedoch, jene Unendlichkeit werde erschöpft, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstelle, durch den Begriff des Ich werde also das Umfassen der Unendlichkeit postulirt. Die Keime zu Herbart's späterer Lösung des Ichproblems aber und überhaupt zu seinem späteren „Realismus" sind bereits in seiner 1796 geschriebenen Kritik der Schelling'schen Schrift vom Ich enthalten, indem er hier der Schelling'schen Disjunction: „entweder Wissen ohne Realität oder ein letzter Punkt der Realität" als drittes Glied beifügt: „oder eben so mannigfaltige Realität des Wissens, als es Mannigfaltigkeit des Wissens giebt", die Möglichkeit mehrerer Gründe für Eine Folge, gleich mehreren Anhängepunkten für Eine Kette, hervorhebt, und den Satz aufstellt: „jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus". In den Jahren 1797—1800 war Herbart Hauslehrer in der Berner Familie von Steiger zu Interlaken. Da er vor Allem der Poesie und der Mathematik bildende Kraft zuschrieb, so beschäftigte er seine (drei) Zöglinge zunächst hauptsächlich mit diesen Unterrichtsobjecten (wobei er im Griechischen von Homer ausging) und schob Moral und Geschichte auf eine spätere, wie er glaubte, für das Verständniss derselben geeignetere Zeit hinaus, erfuhr jedoch eine ihn tief schmerzende Störung seines Plans durch ein unvorhergesehenes vorzeitiges Abbrechen des Unterrichts bei dem ältesten der Zöglinge. Mit Moral und Psychologie beschäftigte sich Herbart eifrig in dieser Zeit. Durch einen Besuch bei Pestalozzi lernte er dessen Unterrichtsweise kennen, welcher er stets ein lebendiges Interesse bewahrt und aus der er manches in seine eigene pädagogische Theorie aufgenommen hat. Im Jahr 1800

ging Herbart über Jena und Göttingen in seine Heimath zurück. Er verweilte bis 1802 in Bremen im Hause seines Freundes Joh. Smidt, mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt. In Göttingen habilitirte er sich im October 1802 als Docent der Philosophie und Pädagogik; im Jahr 1805 erhielt er ebendaselbst eine ausserordentliche Professur, ward aber 1809 durch Wilhelm von Humboldt's Vermittlung nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik berufen, nachdem Krug, der Nachfolger Kant's auf dem philosophischen Lehrstuhl, nach Leipzig abgegangen war. Auch leitete Herbart in Königsberg das von ihm daselbst gestiftete pädagogische Seminar. Im Jahr 1833 nahm Herbart einen Ruf nach Göttingen an, wo er, der activen Betheiligung an den politischen Tagesinteressen abhold, um so energischer seiner Aufgabe als Forscher und Lehrer in ununterbrochener Thätigkeit bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode sich widmete.

Von Herbart's Schriften (deren chronologisches Verzeichniss Hartenstein am Schluss des zwölften Bandes der sämmtlichen Werke giebt) sind die bemerkenswerthesten folgende:

Ueber Pestalozzi's neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrte, in: Irene, eine Monatsschrift, hrsg. von G. A. von Halem, Bd. I, Berlin 1802, S. 15—61, wiederabg. (ausser in Herbart's kl. Schr. Bd. III, S. 74 ff.) in den sämmtl. Werken XI, S. 45 ff.

Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Göttingen 1802; zweite, durch eine Abh. über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung vermehrte Aufl., ebd. 1804. Werke XI, S. 79 ff.

De Platonici systematis fundamento commentatio (zum Antritt des Extraordinariats in Göttingen), Gött. 1805, W. XII, S. 61 ff. Kl. Schr. Bd. I, S. 67 ff.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Göttingen 1806, W. X, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 und 1808. W. III, S. 1 ff.

Hauuptpunkte der Logik (auch als Beilage zur Ausgabe der Hauptp. der Metaph. 1808), Göttingen 1808.

Allgemeine praktische Philosophie, Göttingen 1808.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, in: Königsb. Archiv, Bd. I, St. 2; W. VII, S. 1 ff.; psycholog. Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, ebd. St. 3, W. VII, S. 29 ff.

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, S. 521 ff. (Aus dem Lateinischen durch Karl Thomas übersetzt und eingeleitet ist diese Schrift Berlin 1859 wiederherausgegeben worden.)

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsberg 1813, 2. Aufl. 1821, 3. Aufl. 1834, 4. Aufl. 1837, W. I, S. 1 ff.

Lehrbuch zur Psychologie, Königsberg u. Leipzig 1816, 2. verb. Aufl. ebd. 1834, W. V, S. 1 ff.

Gespräche über das Böse, Königsberg 1817, W. IX, S. 49 ff.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Beil. der 2. Aufl. des Lehrb. zur Einl. in die Philosophie, W. XI, S. 396.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, S. 73 ff.

Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsberg 1822, W. VII, S. 129 ff.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsberg 1824—25, W. Bd. V. und VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Königsberg 1828—29, W. Bd. III. und IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831, 2. Aufl. 1841, W. Bd. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Gött. 1833, W. I, S. 533 ff.

Umriss pädagogischer Vorlesungen, Gött. 1835, 2. Aufl. 1841, W. X, S. 185 ff.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Professor Griepenkerl, Gött. 1836, W. IX, S. 241 ff.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Göttingen 1836, W. VIII, S. 213 ff.

Psychologische Untersuchungen, Heft 1 und 2, Gött. 1839—40, W. VII, S. 181 ff.

Joh. Friedr. Herbart's kleinere philos. Schriften und Abhandlungen nebst dessen wissenschaftlichem Nachlasse hrsg. von G. Hartenstein, 3 Bände, Leipzig 1842—43. (Eben diese Schriften sind auch in die „Sämmtl. Werke" wieder aufgenommen worden, die bereits oben citirt worden sind.)

Herbart definirt die Philosophie (im zweiten Capitel des ersten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie) als Bearbeitung der Begriffe. Er knüpft hierbei kritisch an Kant's Erklärung der philosophischen Erkenntniss als der Vernunfterkenntniss aus Begriffen an. Durch das Wort Vernunft werde in diese Erklärung ein Streitpunkt gebracht (sofern der Begriff der Vernunft ein äusserst schwankender ist und nach Herbart eine Vernunft als ein besonderes Seelenvermögen so wenig, wie überhaupt irgend eins der von der aristotelischen und aristotelisirenden Psychologie angenommenen Seelenvermögen existirt). Also bleibe übrig: Erkenntniss aus Begriffen. Diese sei jedoch der Gewinn der vorhandenen Wissenschaft; die Philosophie aber als Wissenschaft erzeugend sei Bearbeitung der Begriffe. Gegen den Vorwurf, diese Definition sei zu weit, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, bemerkt Herbart, Philosophie liege wirklich in allen Wissenschaften, wenn dieselben seien, was sie sein sollen. (Uebrigens ist Bearbeitung der Begriffe jedenfalls nicht das einzige methodische Mittel der Philosophie, sondern kann nur etwa als das am meisten charakteristische betrachtet werden. Die Basirung der Definition der Philosophie auf das methodische Verfahren ist nur dann gerechtfertigt, wenn, was allerdings Herbart nachzuweisen sucht, wirklich nicht ein bestimmtes Object, wie etwa das Universum als solches, oder auch die Realprincipien alles Existirenden, der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften, die auf einzelne Gebiete des Existirenden gehen, zukommt.)

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe, sagt Herbart, ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Die erste Aufgabe ist die Klarheit und (bei zusammengesetzten Begriffen) die Deutlichkeit der Begriffe. Die Klarheit besteht in der Unterscheidung mehrerer Begriffe von einander, die Deutlichkeit in der Unterscheidung der Merkmale eines Begriffs. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Hiervon

handelt die **Logik**. Herbart definirt die Logik als denjenigen Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachte. Da aber die Auffassung der Welt und unserer selbst manche Begriffe herbeiführe, welche, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, so erwachse hieraus der Philosophie die wichtige Aufgabe, die derartigen Begriffe durch Ergänzung so zu verändern, dass die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwinde; diese Berichtigung der Begriffe sei die Aufgabe der allgemeinen **Metaphysik**, an welche sich als ihre Anwendungen auf die Hauptgegenstände des menschlichen Wissens die Psychologie, die Naturphilosophie und die natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre anschliessen. Ferner giebt es Begriffe, die zwar nicht eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Missfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die **Aesthetik**. (Freilich besteht die Ungleichmässigkeit, dass die Logik nicht selbst die Begriffe überhaupt, noch auch einzelne Begriffe, verdeutlicht, sondern die Normen für die Verdeutlichung aller Begriffe aufstellt, was ihr Anlass giebt, eine bestimmte Classe von Begriffen, nämlich die logischen, d. h. den Begriff des Begriffs, den Begriff des Urtheils etc., nicht bloss zu verdeutlichen, sondern überhaupt wissenschaftlich zu entwickeln, die Metaphysik dagegen gewisse Begriffe zu berichtigen selbst übernimmt und von eben diesen berichtigten Begriffen Anwendungen macht, die Aesthetik endlich die bereits vor ihr von dem menschlichen Bewusstsein vollzogene, zu der objectiven Betrachtung hinzutretende Bildung von Urtheilen des Beifalls und des Missfallens auf Principien zu bringen sucht.)

In der Auffassung und Ausführung der **Logik** kommt Herbart mit dem Kantianismus in dem Maasse überein, dass er, da er selbst nur Grundzüge entwirft, für das eingehendere Studium geradezu auf die logischen Lehrschriften von Kantianern, wie Hoffbauer, Krug und Fries, verweist. Nach Aristoteles ist die Logik die Analysis (zergliedernde Sonderung von Form und Inhalt) des Denkens überhaupt, nach Kant und auch nach Herbart aber eine Lehre von dem zergliedernden und durch Zergliederung erläuternden oder verdeutlichenden Denken. Kant's Eintheilung der Erkenntnisse in analytische und synthetische ist, wie für die Unterscheidung der Logik und Vernunftkritik bei Kant, so auch für die der Logik und Metaphysik bei Herbart maassgebend gewesen. Unsere Gedanken, sagt Herbart, sind **Begriffe**, sofern wir sie hinsichtlich dessen, was durch sie gedacht wird, betrachten. Verschiedene Begriffe, die mit einander unvereinbar sind, wie der Cirkel und das Viereck, von denen aber jeder unabhängig von dem andern gedacht werden kann, stehen in conträrem Gegensatz. Die bloss verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Begriffe, wie der Cirkel und das Rothe, sind disparat. Die disparaten sowohl, als die conträren Begriffe ergeben noch den contradictorischen Gegensatz zwischen a und non a, b und non b, indem von a und b gesagt wird, jedes sei nicht das andere. Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Diese Formel heisst der **Satz des Widerspruchs**. Mit ihm gleichgeltend ist der sogenannte **Satz der Identität**, A = A, oder eigentlich: A ist nicht gleich non-A, wo die Negationen einander aufheben und eine Bejahung ergeben, desgleichen das sogenannte **principium exclusi medii**: A ist entweder B oder nicht B. Wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und auch ein anderes enthalten, z. B. dieses Kleid ist roth und blau, dieses Ereigniss ist zugleich erfreulich und traurig. Wenn Begriffe einander im Denken begegnen, so kommt in Frage, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht; die Entscheidung dieser Frage ist das **Urtheil**. Der vorausgesetzte Begriff ist das Subject, der angeknüpfte ist das

Prädicat. Herbart nimmt an, dass das kategorische Urtheil (z. B. Gott ist allmächtig, die Seele ist unsterblich, Goethe war ein Dichter) die Behauptung der Existenz des Subjectes nicht involvire und geht von dieser Annahme (die im Allgemeinen falsch und nur in einzelnen Fällen vermöge des Zusammenhangs der Rede zutreffend ist) auch in seiner Darstellung der Schlusslehre aus. Herbart bezeichnet die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtions-, die der dritten als Substitutions-Schlüsse.

Die Aufstellung der metaphysischen Probleme bereitet Herbart durch die Skepsis vor. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf angewöhnten Vorstellungen und Meinungen niemals empfunden, welche allein vermag das Zufällige von dem Nothwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer aber in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen, er weiss nicht, wohin jeder gehört und wie viel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleissig waren im Lesen und faul im Denken. Herbart unterscheidet eine niedere und eine höhere Skepsis. Jene geht darauf, dass wir wegen der Bedingtheit unserer Auffassung durch unsere Subjectivität schwerlich ein getreues Bild von dem, was die Dinge sind, durch unsere Sinne erlangen. Die Körper mögen im Raum auf irgend eine Weise gestaltet, in der Zeit irgend welchen Veränderungen unterworfen, die Stoffe durch Kräfte ergriffen und behandelt, die Menschen und Thiere von irgend welchen Wahrnehmungen und Gesinnungen erfüllt sein; aber wir wissen nicht, was für Wahrnehmungen und Gesinnungen und nicht, was für Kräfte, Stoffe, Veränderungen und Gestalten da sind. Der Zweifel aber kann weiter vordringen und zu dem Gedanken fortgehen, dass wir wirklich gar nicht alles dasjenige wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glaubten, dass wir zu dem gegebenen Wahrnehmungsinhalt die Formen, insbesondere die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität, wie auch die Zweckmässigkeit, die wir den Naturobjecten zuschreiben, unwillkürlich hinzugedacht haben. Hierdurch wird zweifelhaft, ob feste Anfangspunkte unseres Wissens irgend zu finden seien, und es kann als eben so zweifelhaft erscheinen, ob im Fall, dass Principien wirklich vorhanden wären, sich Methoden für ein fortschreitendes Denken würden finden lassen, da die Erfahrung als unvollständig, der Analogieschluss als unsicher und ein Rechtsgrund zu einer Synthesis a priori, wodurch ein Princip sich selbst überschreiten würde, kaum als denkbar erscheint.

Herbart hält dafür, dass wir zwar wegen der Relativität aller Eigenschaften durch die Sinne nicht eine Kenntniss von der wahren Beschaffenheit der Dinge erlangen, dass aber doch die Formen der Erfahrung wirklich gegeben seien, da wir uns in der Auffassung eines bestimmten Objects an die Verbindung des Wahrnehmungsinhaltes mit einer bestimmten Form gebunden fühlen und nicht, wie es bei bloss subjectivem Hinzudenken der Formen der Fall sein müsste, jeden beliebigen Inhalt in der sinnlichen Wahrnehmung selbst mit jeder beliebigen Form verknüpfen können. In welcher Art dieselben gegeben seien, ist ein späteres, psychologisches Problem; auf der Thatsache des Gegebenseins derselben aber beruht die metaphysische Betrachtung.

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind von der Art, dass sie widersprechende Begriffe liefern, welche durch das Denken verbessert werden müssen.

Die Ausdehnung im Raum und das Geschehen in der Zeit involviren Widersprüche. Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele, verschiedene, ausser einander

liegende Theile des Raumes; durch die Dehnung aber zerreisst das Eine in Vieles, und doch soll das Eine mit dem Vielen identisch sein. Indem wir Materie denken, beginnen wir eine Theilung, die wir in's Unendliche fortsetzen müssen, weil jeder Theil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. Wir kommen nie zu allen Theilen, nie zu den letzten Theilen, weil wir die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung sonst überspringen müssten. Wollen wir versuchen, von dem Einfachen auszugehen und aus ihm die Materie ebenso im Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so fragt sich, wie viele Einfache wir wohl zusammennehmen müssten, um einen endlichen Raum anzufüllen. Offenbar müsste die vorige Unendlichkeit jetzt rückwärts übersprungen werden. Bei der Theilung verliert sich die Realität im Unendlichkleinen; bei der versuchten Reconstruction können wir dieses nicht als Grundlage der Realität der Materie gebrauchen. Der Erfahrungsbegriff der Materie ist daher einer Veränderung im Denken zu unterwerfen. An die unendliche Theilbarkeit der Zeit knüpfen sich die gleichen Betrachtungen. Die Erfüllung der Zeit durch das Geschehen und durch die Dauer erfordert noch offenbarer, als beim Raum, dass auf das Erfüllende die Unterscheidung der unendlich vielen Zeittheilchen übertragen werde; denn leere Zwischenzeiten würden Vernichtung und Wiederentstehen dessen bezeichnen, was in der Dauer und dem Geschehen begriffen ist. Was geschieht, nimmt die Zeit ein, es ist in derselben gleichsam ausgedehnt. Was geschehen ist, zeigt sich im Erfolge als ein endliches Quantum der Veränderung. Dieses Endliche soll die unendliche Menge dessen in sich fassen, was in allen Zeittheilchen nacheinander geschah. So wenig, wie die einfachen Theile des Ausgedehnten im Raume, ist das wirkliche Geschehen, aus dem der Erfolg sich zusammensetzt, denkbar, denn es zerfliesst, wie klein wir es fassen mögen, immer wieder in ein Vorher, ein Nachher, eine Mitte zwischen beiden.

Der Begriff der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften involvirt den Widerspruch, dass das Eine Vieles sei. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Das Ding soll der Eine Besitzer der verschiedenen Merkmale sein. Aber das Besitzen muss doch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was, zugeschrieben werden, folglich ein ebenso vielfaches sein, wie die Eigenschaften, die besessen werden. Dadurch aber wird das Ding selbst ein Vielfaches, während es doch zugleich Eines sein soll. Die Frage: was ist das Ding? erfordert eine einfache Antwort. Der Begriff von dem Dinge, dessen wahre Qualität ein vielfacher Besitz von Merkmalen sei, ist ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht verworfen werden kann.

Auch der Begriff der Causalität, der, obschon nicht als Begriff gegeben, doch durch ein nothwendiges Denken über das Gegebene entsteht, involvirt Widersprüche. Mit dem Gegebenen dringt sich unmittelbar der Begriff der Veränderung auf; nun macht sich schon im gemeinen Denken ein Bedürfniss fühlbar, zu erklären, warum die Veränderung eingetreten sei, d. h. die Veränderung als Wirkung aufzufassen und zu ihr eine Ursache zu suchen. Aber der Begriff der Veränderung führt auf ein Trilemma. Entweder nämlich müsste die Veränderung eine äussere Ursache oder eine innere Ursache haben oder ursachlos sein, mit anderen Worten: sie müsste sich entweder auf Mechanismus oder auf Selbstbestimmung oder auf absolutes Werden zurückführen lassen. Der gemeine Verstand pflegt sich alle drei Vorstellungsarten zu erlauben, indem er in der Körperwelt äussere Ursachen, bei dem Willen Selbstbestimmung, für den Lauf der Dinge im Allgemeinen aber oft das Schicksal, d. h. absolutes Werden voraussetzt. Allein 1. der Begriff der äusseren Ursache erklärt

nicht den ursprünglichen Wechsel, da er auf einen regressus in infinitum zu führen scheint, und er erklärt auch nicht den abgeleiteten Wechsel, da er den Widerspruch in sich trägt, dass das Thätige eine fremde, ihm nicht eigene Bestimmung als Eigenschaft seiner Natur in sich trage, und dass das Leidende nach der Veränderung noch das nämliche Ding, und doch auch nicht mehr das nämliche Ding, wie vorher, sein soll; 2. der Begriff der Selbstbestimmung durch eine innere Ursache vermindert diese Schwierigkeiten nicht und leidet zudem an dem Widerspruch, dass er das Eine Wesen in dem Actus der Selbstbestimmung durch den Gegensatz der Activität und Passivität mit sich entzweit; 3. das absolute Werden, welches den Wechsel selbst als die Qualität dessen, was ihm unterworfen ist, ansieht, leidet an der doppelten Schwierigkeit, dass es eine strenge Gleichförmigkeit des Wechsels fordern würde, die doch in der Natur der Dinge erfahrungsgemäss nicht angetroffen wird, und dass es auch in sich selbst widersprechend ist, da der Begriff des Werdens sich nicht anders denken lässt, als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden, so dass man, um die Qualität des Werdens zu bestimmen, die einander entgegengesetzten Beschaffenheiten zusammenfassen und in eine Einheit concentriren muss, worin der Widerspruch liegt, dass Entgegengesetzte Eins sein sollen; sagt man, das Werden sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes, so werden die Widersprüche nicht gemindert, sondern gehäuft, denn es tritt bei dieser Annahme nur um so deutlicher hervor, dass in dem Einen nicht wechselnden Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller Widerspruch concentrirt sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll.

Der Begriff Ich trägt in sich, wofern das Ich als Urquell aller unserer höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird, den Widerspruch der Inhärenz des Vielen in dem Einen, welcher hier sogar besonders fühlbar ist, weil das Selbstbewusstsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint; dazu aber tritt der dem Ich eigenthümliche Widerspruch, dass es als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein sich vorstellen muss, d. h. sein Ich vorstellen muss, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss, und so fort in's Unendliche (indem jedesmal das Sich durch sein Ich und dieses wiederum durch sein sich Vorstellen zu ersetzen ist), so dass der Ichbegriff in der That gar nicht zu Stande kommen zu können scheint.

Die Metaphysik, welche die dargelegten Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegschaffen und dadurch die Erfahrung begreiflich machen soll, wird von Herbart eingetheilt in die Lehre von den Principien und Methoden (Methodologie), von dem Sein, der Inhärenz und der Veränderung (Ontologie), von dem Stetigen (Synechologie) und von den Erscheinungen (Eidolologie). An die allgemeine Metaphysik schliesst sich als angewandte Metaphysik die Naturphilosophie und die Psychologie an.

Die von der Metaphysik zu vollziehende Umbildung der angegebenen Begriffe besteht darin, dass die nothwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufgesucht werden, durch welche allein die Widersprüche, die in denselben enthalten sind, sich auflösen lassen. Die Methode, durch Aufsuchung der nothwendigen Ergänzungsbegriffe die Widersprüche in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen aufzuheben, nennt Herbart die Methode der Beziehungen. Jeder Begriff jener Art ist ein Grund, aus dem um des in ihm enthaltenen Widerspruchs willen der Ergänzungsbegriff gefolgert werden muss. Nur hierdurch wird nach Herbart Synthesis a priori möglich. Denn, sagt er, sei B dem A durch Synthesis a priori, also nothwendig, zu verbinden, so muss A ohne B unmöglich sein; die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils; Un-

möglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch (wogegen Kant behauptet hatte, dass synthetische Sätze a priori noch eines andern Princips, als des Satzes der Identität und des Widerspruchs, bedürfen).

Es ist unmöglich anzunehmen, dass nichts sei, denn dann würde auch nichts erscheinen. Leugne man alles Sein, so bleibt zum mindesten das unleugbare Einfache der Empfindung. Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, ist. Weil der Schein nicht hinwegzuheben ist, so muss irgend ein Sein vorausgesetzt werden.

Erklären, das A sei, heisst, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Sein ist absolute Position (womit Herbart das Setzen des Seins in dem Begriff des Seins hineinzieht). Der Begriff des Seins schliesst alle Negation und alle Relation aus. Was als seiend gedacht wird, heisst ein Wesen (ens).

Das Einfache der Empfindung findet sich nie oder höchst selten einzeln, sondern in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Wir legen dem Dinge seine einzelnen Merkmale als Eigenschaften bei. Die Widersprüche aber, die in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegen, nöthigen dazu, diesen Begriff, um ihn von eben diesen Widersprüchen zu befreien, durch die Annahme zu ergänzen, dass eine Mehrheit realer Wesen existire, deren jedes von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität sei, deren Zusammen aber die Erscheinung des Einen Dinges mit vielen Eigenschaften bedinge.

In einer Complexion von Merkmalen pflegen einzelne zu beharren, während andere wechseln. Wir schreiben daher den Dingen Veränderungen zu. Aus den Widersprüchen im Begriff der Veränderung aber folgt, dass es im Seienden keinen ursprünglichen innern Wechsel giebt, weil ursprüngliche Selbstbestimmung und absolutes Werden unmöglich ist, und dass es auch keinen abgeleiteten Wechsel geben würde, wofern die Einwirkung von Ursachen nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich nach aussen gerichteten Thätigkeit erfolgen könnte. Dann aber würde es gar keinen Wechsel geben, auch nicht in der Erscheinung, was der Erfahrung widerspricht. Mithin muss jene Voraussetzung falsch sein und der Wechsel sich ohne eine ursprünglich nach aussen gerichtete, wie auch ohne eine ursprüngliche innere Thätigkeit erklären lassen. Herbart erklärt denselben mittelst der Theorie der Selbsterhaltungen, welche bei dem Zusammensein der einfachen realen Wesen stattfinden und das einzige wirkliche Geschehen ausmachen. Diese Theorie ruht auf dem Hülfsbegriffe des intelligibeln Raumes nebst der diesem Raume entsprechenden Zeit und Bewegung, und auf dem methodischen Hülfsmittel der zufälligen Ansicht. Unter dem intelligibeln Raume versteht nämlich Herbart denjenigen Raum, in welchem befindlich die einfachen realen Wesen gedacht werden müssen, im Unterschiede von dem phänomenalen Raum, in welchem unsere Empfindungen vorgestellt werden, welcher also in der Seele selbst ist. Der Begriff des intelligiblen Raumes entspringt, indem sowohl das Zusammen, als das Nichtzusammen der nämlichen Wesen gedacht werden soll. Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die „starre Linie", der Uebergang der Punkte in einander die stetige Linie, aus der Mischung zweier Richtungen geht die Ebene, aus der Hinzufügung einer neuen Richtung der körperliche Raum hervor. Die Fiction des Uebergangs der Punkte in einander setzt eine Theilbarkeit des Punktes voraus, welche Annahme Herbart durch die geometrische Thatsache irrationaler Verhältnisse zu rechtfertigen sucht. Auch in dem intelligiblen Raume sind, wie in dem phänomenalen, alle Bewegungen relativ; was Bewegung ist in Bezug auf umgebende Objecte, die als ruhend betrachtet werden, ist Ruhe, sofern eben diese Objecte als in

der entgegengesetzten Richtung jedesmal mit der gleichen Geschwindigkeit sich bewegend angesehen werden. Jedes Wesen im intelligiblen Raume ist ursprünglich ruhend, in Bezug auf sich selbst oder auf den Raum, sofern es selbst als in demselben befindlich betrachtet wird; aber nichts hindert, dass diese Ruhe Bewegung sei in Hinsicht auf andere reale Wesen; die Ruhe in Bezug auf diese wäre nur ein möglicher Fall unter unendlich vielen gleich möglichen. Es ist also vorauszusetzen, dass im Allgemeinen ursprünglich jedes Wesen im Vergleich mit jedem andern in Bewegung sei, nämlich in geradliniger Bewegung mit constanter Geschwindigkeit. Diese Bewegung ist nicht eine wirkliche Veränderung, weil jedes Wesen in Bezug auf sich selbst und auf seinen Raum dabei in Ruhe bleibt, zu andern Wesen aber nicht an sich in Beziehung steht, sondern nur durch ein zusammenfassendes Bewusstsein in Beziehung gesetzt wird. Wenn aber der Fall eintritt, dass in Folge dieser ursprünglichen Bewegung einfache reale Wesen in denselben Punkt gleichzeitig gelangen, so erfolgt eine gegenseitige Durchdringung, die, sofern die Qualitäten dieser Wesen einander gleich sind, keine Störung veranlasst, sofern aber die Qualitäten derselben einander entgegengesetzt sind, eine Störung bedingt, da Entgegengesetztes nach dem Satze des Widerspruchs nicht in einem Punkte zusammen sein kann; die Störung würde erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren Wesen sich wirklich aufheben könnte; da dasselbe aber unaufhebbar ist, so erhalten sich die Qualitäten wider die intendirte Störung; Selbsterhaltung ist Bestehen wider eine Negation. Die Störung gleicht einem Druck, die Selbsterhaltung einem Widerstande. In der Seele sind die „Selbsterhaltungen" Vorstellungen; in allen andern realen Wesen sind sie solche innere Zustände, die auch nach den Herbart'schen Principien, gleich wie nach den Leibnitzischen, irgendwie unsern Vorstellungen analog gedacht werden müssen. Das eigentliche und einfache Was der realen Wesen erkennen wir zwar nicht, über ihre inneren und äusseren Verhältnisse aber können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich in's Unendliche vergrössern lässt. Die Voraussetzung, das das einfache Was der Wesen bei verschiedenen nicht bloss verschieden sei, sondern auch conträre Gegensätze bilde, ist nothwendig. Ist der Gegensatz der Qualitäten ein partieller, so lassen sich die Qualitäten in unserm Denken in solche Componenten zerlegen, zwischen denen einerseits volle Uebereinstimmung, andererseits voller Gegensatz statthat; diese Zerlegung, obschon methodisch nothwendig, um das Ergebniss zu verstehen, ist doch in Bezug auf die Qualitäten selbst eine „zufällige Ansicht", weil diese nicht wirklich aus solchen Componenten hervorgegangen, sondern einfach und untheilbar sind und nur in der Betrachtung zerlegt werden.

In unserm Bewusstsein ist die Ichheit gegeben und doch ist der Ichbegriff mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche nöthigen zu einer Unterscheidung der im Selbstbewusstsein appercipirten und der appercipirenden Vorstellungsmassen, welche wiederum die Lehre von der Seele als einem einfachen realen Wesen, dem Träger der ganzen Complexion unserer Vorstellungen, von den Vorstellungen als den Selbsterhaltungen der Seele, und von den gegenseitigen Verhältnissen der Vorstellungen zur Voraussetzung hat.

An die Theilbarkeit des Punktes knüpft sich die Möglichkeit eines unvollkommenen Zusammen oder einer theilweisen Durchdringung einfacher (aber bei der Fiction der Theilbarkeit als kugelförmig vorzustellender) realer Wesen. Durch die partielle Durchdringung der einfachen Wesen entsteht die Materie. Eine nothwendige Folge theilweiser Durchdringung ist die Attraction der Elemente. Denn die Selbsterhaltung kann sich nicht auf den durchdrungenen Theil eines jeden dieser realen Wesen beschränken; in dem ganzen realen Wesen,

in allen fingirten Theilen desselben, befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung, und zwar darum, weil eben das reale Wesen einfach und seine Theile nur fingirt sind. Dem innern Zustand der totalen Selbsterhaltung aber muss mit Nothwendigkeit auch die äussere Lage der einfachen Wesen entsprechen. Aus dieser Nothwendigkeit, dass zu dem innern Zustande ein ihm angemessener äusserer Zustand hinzutrete, folgt, dass die partielle Durchdringung in ein totales Ineinander übergehen muss. Wenn man sich die Elemente als Kugeln vorstellt und die unendlich kleine Zeit des Eindringens wieder in Unendlichkleine der zweiten Ordnung zerlegt, so verhält sich in jedem Augenblicke die ganze Kugel zu dem noch nicht durchdrungenen Theile, wie die anfängliche Anziehung zu der Beschleunigung in diesem Augenblicke. Bei einer Verbindung mehrerer einfacher realer Wesen tritt die Repulsion oder die Nothwendigkeit des Hinausweichens ein, wenn nämlich das Maass überschritten wird, in welchem der innere Zustand eines mittleren realen Wesen einer Mehrheit eindringender realer Wesen zugleich zu entsprechen vermag. Attraction und Repulsion sind demnach nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die nothwendigen äusseren Folgen der inneren Zustände, in welche mehrere verschiedene Substanzen sich gegenseitig versetzen.

Ist zwischen Attraction und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt, so bildet die betreffende Verbindung von einfachen realen Wesen ein materielles Element oder ein Atom.

Um die besonderen physikalischen Erscheinungen und Gesetze aus ihren letzten Gründen genetisch zu erklären, unterscheidet Herbart bei den Elementen einerseits nach dem Maasse der Verschiedenheit ihrer Qualitäten den starken und schwachen Gegensatz, andererseits nach dem Verhältnisse der Intensität der beiderseitigen Qualitäten den gleichen und ungleichen Gegensatz. Aus der Combination beider Unterscheidungen ergeben sich vier Hauptverhältnisse der Elemente zu einander:

1. der starke und gleiche oder nahezu gleiche Gegensatz; auf diesem beruht die Bildung der festen oder starren Materie, insbesondere ihre Cohäsion, Elasticität und Configuration;

2. der starke, aber sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss stehen die Elemente des (von Herbart zur Erklärung der Wärmeerscheinungen vorausgesetzten) Wärmestoffs (Caloricum) zu den Elementen der festen Körper;

3. der schwache und nicht sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper das Electricum;

4. der schwache und sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper der Aether oder das Medium des Lichtes und der Schwere.

Auf die Annahme einer innern Bildsamkeit der Materie gründet Herbart die Biologie (oder Physiologie). Zwischen mehreren inneren Zuständen Eines Wesens treten gegenseitige Hemmungen ein (wie in der Seele zwischen Vorstellungen, welche einander im Bewusstsein beschränken); die gehemmten Zustände treten unter begünstigenden Bedingungen wieder hervor und bestimmen dann mit das äussere Geschehen. Durch das einfache Wesen werden in anderen, die mit ihm in Berührung kommen, gleichartige Zustände angeregt; hierauf beruht die Assimilation und Reproduction. Auch die Irritabilität und Sensibilität folgt aus der innern Bildsamkeit der Materie.

Das zufällige Zusammentreffen einfacher realer Wesen begründet nur die allgemeine Möglichkeit eines organischen Lebens. Die zweckmässige Gestaltung aber, die in den höheren Organismen erscheint, setzt den Einfluss einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst, wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zu einander (und eben hierdurch auch das, was der vulgäre Sprachgebrauch unter den Substanzen versteht) begründet hat. Der durch teleologische Erwägungen begründete Gottesglaube aber befriedigt das religiöse Bedürfniss nur, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden kann, was die Aufnahme der ethischen Prädicate in die Gottesidee (wovon unten) bedingt.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen; denn wäre sie ein Complex mehrerer realer Wesen, so würden die Vorstellungen ausser einander liegen und es würden nicht mehrere Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und nicht die Gesammtheit meiner Vorstellungen zur Einheit meines Bewusstseins sich verbinden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen mit einander; Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maasse ihres Gegensatzes. Durch die Hemmung wird die Intensität, mit welcher die Vorstellungen im Bewusstsein sind, vermindert oder ganz aufgehoben. In der gehemmten Vorstellung ist das Vorstellen zu einem Streben, vorzustellen, geworden. Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon die einzelnen Intensitäten nicht messbar sind; die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufs auf ihren exacten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, in welchem die Vorstellungen beharren können, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkte während des Wechsels zu ermitteln sucht.

Es seien gleichzeitig zwei Vorstellungen, A und B, gegeben, deren Intensitäten einander vollkommen gleich seien, so dass jede $= 1$ sich setzen lässt. Zwischen beiden sei voller Gegensatz (wie z. B. zwischen roth und gelb, gelb und blau, dem Grundton und dem um eine Octave höheren Ton), so dass, wenn die eine derselben ungehemmt bestehen soll, die andere total gehemmt sein muss. Da (nach dem Satze des Widerspruchs) Entgegensetztes nicht gleichzeitig an demselben Punkte zusammenbestehen kann, so müsste die eine beider Vorstellungen zu Gunsten der andern völlig aufgehoben werden. Aber jede erhält sich; Bestehendes kann nicht ausgetilgt werden. Beide streben mit gleicher Kraft gegen einander. Also sinkt jede auf die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität herab. Dem Gesetze des Widerspruchs würde genügt sein, wenn die eine Vorstellung ganz gehemmt wäre: es wird thatsächlich so viel von beiden Vorstellungen zusammen gehemmt, als die ursprüngliche Intensität der einen von beiden Vorstellungen beträgt. Diese auf beide Vorstellungen sich vertheilende Gesammtheit der Hemmung nennt Herbart die Hemmungssumme. Ist der Gegensatz kein totaler, also nicht durch 1, sondern durch einen echten Bruch zu bezeichnen, so tritt dieser Bruch hier, wie überall, bei der Bestimmung der Hemmungssumme als Factor hinzu.

Sind die Vorstellungen A und B an Stärke ungleich, ist die Intensität der ersten $= a$, der andern $= b$, und ist $a > b$, und besteht zwischen A und B voller Gegensatz, so genügt es nach Herbart's Annahme, dass ein Quantum, welches der Intensität (b) der schwächeren Vorstellung gleich ist, an beiden Vorstellungen zusammen gehemmt werde, denn wäre die schwächere ganz aufgehoben, so wäre der „Widerspruch" entfernt. (Freilich wäre derselbe nur dann entfernt, wenn B selbst,

oder auch, wenn A selbst, aber nicht, wenn nur ein Intensitätsquantum $= b$, das sich auf beide Vorstellungen vertheilt, aufgehoben wäre.) Die „Hemmungssumme" ist also nun $= b$. Jede Vorstellung sträubt sich mit ihrer ganzen Intensität gegen die Hemmung. Also trägt sie von derselben um so weniger, je stärker sie ist. Also trägt A von der Hemmungssumme, welche $= b$ ist, $\frac{b^2}{a+b}$, und B trägt $\frac{ab}{a+b}$, so dass A im Bewusstsein bleibt mit der Stärke $a - \frac{b^2}{a+b} = \frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ und B mit der Intensität $b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$.

Sind gleichzeitig drei Vorstellungen mit vollem Gegensatz untereinander gegeben, deren Intensitäten a, b, c sind, und ist $a > b$, $b > c$, so ist nach Herbart die Hemmungssumme $= b + c$, überhaupt gleich der Summe der sämmtlichen schwächeren Vorstellungen; denn wären diese alle völlig gehemmt, so könnte die stärkste sich ganz behaupten. Auch diese Hemmungssumme vertheilt sich nach dem umgekehrten Verhältniss der Intensitäten. Es kann dabei aber der Fall eintreten, dass die schwächste Vorstellung, indem sie ebensoviel oder mehr zu tragen hat, als ihre Intensität beträgt, ganz aus dem Bewusstsein verdrängt wird, in welches sie jedoch unter begünstigenden Umständen wieder eintreten kann. Die Grenze, an welcher die Intensität genau $= 0$ ist, nennt Herbart die Schwelle des Bewusstseins, wobei freilich das Bild des (horizontalen) Hinübertretens über eine Schwelle mit dem Bilde eines (verticalen) Auf- und Niedersteigens sich mischt. Den Werth einer Vorstellung, bei welchem dieselbe gerade auf die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt wird, nennt Herbart den „Schwellenwerth". Ist $a = 1$, $b = 1$, so ist der Schwellenwerth von $c = \sqrt{1/2} = 0{,}707\ldots$.

Ist die Empfänglichkeit für eine Vorstellung bei constanter Stärke des Reizes (welche wir zunächst um der Einfachheit willen $= 1$ setzen) ursprünglich $= a$, so ist dieselbe, nachdem die Vorstellung bereits die Intensität x erlangt hat, nur noch $= a - x$. Die Raschheit, mit welcher die Vorstellung an Intensität zunimmt oder die „Geschwindigkeit ihres Wachsens" ist in jedem Augenblick dem Maasse der Empfänglichkeit proportional. Sie wird also fortwährend geringer. Wir betrachten als Zeiteinheit ($t = 1$) diejenige Zeit, in welcher die Vorstellung zu der vollen Stärke $= a$ anwachsen würde, falls die anfängliche Raschheit der Zunahme unverändert bliebe. In einem ersten sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ bleibt diese Geschwindigkeit des Anwachsens nahezu unverändert, in dem ersten unendlich kleinen Zeittheil $= dt$ aber ist sie als unverändert (constant) zu betrachten. Also gelangt in dem ersten Zeittheil $\frac{t}{n}$ die Vorstellung nahezu zu der Stärke $a \cdot \frac{t}{n}$, in dem ersten Zeitheil dt aber gelangt sie zu der Stärke $a \cdot dt$. Ist in einem späteren Augenblick, nach Ablauf einer beliebigen Zeit $= t$, die Vorstellung schon bis zu der Stärke x angewachsen, also die Empfänglichkeit nur noch $= a - x$, so muss jetzt in einem sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ die Vorstellung nicht um nahezu $a \cdot \frac{t}{n}$, sondern um nahezu $(a - x) \cdot \frac{t}{n}$ und in einem unendlich kleinen Zeittheil $= dt$ nicht um $a \cdot dt$, sondern um $(a - x)\,dt$ anwachsen. Bezeichnen wir nun durch dx die Zunahme an Stärke, welche die Vorstellung, nachdem sie bis zu x angewachsen war, in einem unendlich kleinen Zeittheil $= dt$ gewinnt (oder die Differenz ihrer Stärke nach und vor Ablauf dieses unendlich kleinen Zeittheils), so ist, dem Obigen

gemäss, dieses $dx = (a - x)\, dt$, also ist $\frac{dx}{a - x} = dt$, aus welcher Gleichung mit Rücksicht auf den Umstand, dass die Vorstellung vom Nullwerthe aus anwächst, dass also für $t = 0$ auch $x = 0$ ist, sich das Resultat ergiebt: $x = a\,(1 - e^{-t})$. — Wird die Stärke des Reizes zwar als constant angenommen, aber nicht $= 1$, sondern $= \beta$ gesetzt, so ist die Intensität, zu welcher die Vorstellung in dem ersten Zeittheil dt gelangt (statt, wie oben, $= a \,.\, dt$), vielmehr $= \beta a \,.\, dt$; folglich muss sich in dem nach Ablauf der Zeit t, in welcher die Vorstellung bis zu der Stärke x angewachsen ist, zunächst verfliessenden Zeittheil $= dt$ die Stärke der Vorstellung um $\beta(a - x)\, dt$ vermehren, d. h. $dx = \beta\,(a - x)\, dt$, woraus folgt: $x = a\,(1 - e^{-\beta t})$. Hierin liegt, dass die Vorstellung der vollen Stärke $= a$ zwar ziemlich bald nahe kommt, aber dieselbe in keiner endlichen Zeit ganz erreicht, sondern sich ihr in einer solchen Art, wie der Hyperbelzweig seiner Asymptote, annähert.

Mittelst einer ganz analogen Betrachtung bestimmt Herbart das allmähliche Sinken der Hemmungssumme.

Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, aber nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch grössere und kleinere Theile, so wird jene Vorstellung, falls sie, nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit in's Bewusstsein zurückkehrt, jene anderen Vorstellungen mit sich emporzuheben streben, aber nicht gleichmässig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Herbart sucht diese Reihenfolge durch mathematische Formeln zu bestimmen. Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nach ihm nicht nur der Mechanismus des sogenannten Gedächtnisses, sondern es entstehen daraus auch die räumlichen und zeitlichen Formen unseres Vorstellens, die Herbart nicht mit Kant als Formen a priori, sondern als Resultate des psychischen Mechanismus betrachtet.

In dem einfachen Wesen, welches Seele ist, giebt es ebensowenig, wie eine ursprüngliche Mehrheit von Vorstellungen, eine ursprüngliche Mehrheit von Vermögen. Die sogenannten Seelenvermögen sind nur hypostasirte Classenbegriffe von psychischen Erscheinungen. Die Erklärung der Erscheinungen aus den sogenannten Vermögen ist illusorisch; in den Vorstellungsverhältnissen liegen die wirklichen Ursachen der psychischen Vorgänge. Die Wiedererinnerung geschieht nach den Reproductionsgesetzen. Der Verstand, von dem sich die Namenerklärung geben lässt, er sei das Vermögen unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der vollständigen Wirkung derjenigen Reihen, welche vermittelst der Einwirkung der äusseren Dinge auf uns sich in unserer Seele gebildet haben. Unter der Vernunft ist die Fähigkeit zu verstehen, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen; sie beruht auf der zusammentreffenden Wirksamkeit mehrerer vollständiger Vorstellungsreihen. Der sogenannte innere Sinn ist die Apperception neugebildeter Vorstellungen durch ältere gleichartige Vorstellungsmassen. Die Gefühle entspringen, wenn verschiedene Kräfte auf die nämliche Vorstellung in gleichem oder in entgegengesetztem Sinne einwirken. Der Wille ist ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Begehrten verbunden ist. Die psychologische Freiheit des Willens ist die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Kant's Lehre von der „transscendentalen Freiheit" ist falsch, und ist auch dem praktischen Interesse zuwider, indem sie die Möglichkeit der Charakterbildung aufhebt.

Die Quelle der ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurtheilen, und insbesondere die Quelle der ethischen Ideen in eben solchen Ge-

schmacksurtheilen über Willensverhältnisse. Die Idee der innern Freiheit beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung erweckt. Die Idee der Vollkommenheit erwächst daraus, dass in reinen Grössenverhältnissen durchgängig das Grössere neben dem Kleineren gefällt. Die Grössenbegriffe, nach welchen das Wollen verglichen wird, sind: Intension, Extension (d. h. Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfassten Gegenstände) und Concentration des mannigfachen Wollens zu einer Gesammtwirkung oder die aus der Extension von neuem entspringende Intension. Der Gegenstand der Idee des Wohlwollens ist die Harmonie zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen. Die Idee des Rechtes beruht auf dem Missfallen am Streit; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Indem durch absichtliche Einwirkung eines Willens auf einen andern oder durch absichtliche Wohlthat und Wehethat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben würden, abgebrochen oder verletzt wird, so missfällt die That als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Missfallen erwächst die Idee der Vergeltung (Billigkeit) oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantums an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter. An diese ursprünglichen Ideen schliessen sich die abgeleiteten oder gesellschaftlichen ethischen Ideen an, insbesondere die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Cultursystems und der beseelten Gesellschaft, die der Reihe nach auf die Ideen des Rechts, der Vergeltung, des Gemeinwohls, der geistigen Vollkommenheit und der innern Freiheit basirt sind. Nur die Vereinigung aller Ideen kann dem Leben in sanfter Führung die befriedigende Richtung anweisen.

Die Grundlage des religiösen Glaubens liegt nach Herbart in der Naturbetrachtung, die Ausbildung desselben aber ist durch die Ethik bedingt. Die Zweckmässigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, kann weder auf Zufall zurückgeführt, noch auch als eine blosse Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden. Sie findet ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen Wesen herrühren muss. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist unerreichbar. Wichtiger, als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffs, ist für das religiöse Bewusstsein die Bestimmung desselben durch die ethischen, mit dem Pantheismus zum Theil unvereinbaren Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit.

Ob die Widersprüche, welche Herbart in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ zu finden meint, wirklich in denselben liegen, ist mindestens zweifelhaft. Als Motiv des wissenschaftlichen Fortschritts über die Empirie hinaus bedarf es nicht dieser Widersprüche; dieses Motiv liegt vielmehr darin, dass sich uns nicht bloss die Existenz von Individuen bekundet, sondern auch von Verhältnissen, Werthunterschieden, Zwecken und Gesetzen, woran sich die Bildung unserer logischen Formen, wie auch andererseits unseres ethischen Bewusstseins, knüpft. Trendelenburg sucht in einer Abhandlung über die Herbart'sche Metaphysik (in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Nov. 1854, S. 654 ff., wiederabg. im zweiten Bande seiner histor. Beitr. zur Philos., Berlin 1855, S. 313 ff.) und in einem zweiten, gegen Entgegnungen von Drobisch und Strümpell (in der Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 1854 und 1855) gerichteten Artikel (Monatsber. der Berl. Akad., Febr. 1856) die drei Sätze zu erweisen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche

sind keine Widersprüche; 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst. Bei der Continuität sind die Vielheit und die Kleinheit der Theile nicht gegen einander zu isoliren; das Product aus ihrer Zahl und Grösse bleibt identisch. „Letzte“ Theile giebt es nicht. Bei den Problemen der Inhärenz und des Wechsels möchte die Verschiedenheit und der conträre Gegensatz nur künstlich in den contradictorischen Gegensatz umgesetzt worden sein. Die anscheinenden Widersprüche im Ichbegriff hebt Herbart selbst durch die Unterscheidung verschiedener Vorstellungsgruppen; ob aber die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen ein punktuell einfaches Wesen, das an einer einzelnen Stelle inmitten des Gehirns seinen Sitz habe, voraussetze, und ob ein solches als Seele überhaupt nur denkbar sei, ist zum mindesten höchst problematisch. Isolirt gedacht, mag die Einheit als Einfachheit erscheinen, wie andererseits die Vielheit, wenn sie isolirt wird, auf einen exclusiven Atomismus führt; die Thatsachen aber nöthigen vielmehr, eine synthetische Einheit anzunehmen, die nicht ein punktuelles Substrat und nicht eine Vielheit aussereinander liegender punktueller Substrate, sondern ein harmonisch gegliedertes Ganzes sei. Der Punkt ist nur als Grenze denkbar und nur in der Abstraction zu verselbstständigen; die angenommenen punktuellen Wesen sind hypostasirte Abstractionen. Die Fiction der Kugelgestalt der realen Wesen, die nur didaktische Dienste thun sollte, dient thatsächlich in Herbart's Metaphysik auf widerrechtliche Weise zur Weiterführung der Construction selbst, um wieder abgeworfen zu werden, nachdem sie zu diesem Dienst verwandt worden ist; auf diesem Wechselspiel beruht die Construction des intelligibeln Raumes und der Attraction der Elemente. Die Nothwendigkeit, dass die äussere Lage dem innern Zustand entspreche, ist ohne eine befriedigende Erklärung geblieben. In einem einfachen realen Wesen würden niemals Bilder entstehen können, die nach dem Zeugniss des inneren Sinnes räumliche Ausdehnung haben; Herbart's Bemühung, die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen die Raumvorstellung sich bilde, hebt nicht die Unmöglichkeit auf, dass eine solche in einem schlechthin raumlosen Wesen überhaupt entstehe. Die Theorie der Selbsterhaltungen leidet an dem Widerspruch, dass nur das Alte erhalten, und doch ein Neues geworden sein soll, welches letztere sogar nach Aufhebung der „Störung“, die ihrerseits keine wirkliche Störung war, beharren soll. In dem Gegensatz der Vorstellungen, die nicht zusammenbestehen und einander nicht aufheben können, kämpfen zwei den Principien nach absolute Nothwendigkeiten miteinander, die nicht durch einen Compromiss sich abfinden können. Dass ein Quantum gleich den schwächeren Vorstellungen „gehemmt“ werde, genügt nicht; es müsste mindestens die schwächere Vorstellung selbst gehemmt oder vielmehr ausgetilgt werden, und falls sie sich beharrlich widersetzt, der Kampf bis zur gegenseitigen Vernichtung, um dem Gesetz des Widerspruchs zu genügen, fortgehen. Dass es dahin nicht kommen kann und dass die Erfahrung anderes aufzeigt, beweist nur die Falschheit der Punktualitätshypothese selbst. Mit Recht hat Alb. Lange (die Grundlegung d. math. Psychol., Duisb. 1865); doch vgl. Zeitschr. f. ex. Ph. VI, H. 3 u. 4) getadelt, dass eine feste Grösse der „Hemmungssumme“ der Rechnung zum Grunde gelegt werde; bei naturgesetzlicher Auffassung müsste nach dem Maasse der Beengung der Vorstellungen und nach dem Maasse ihres Gegenstrebens das Resultat bestimmt und nicht dieses letzte vorausgenommen werden. Um die Gedächtnisserscheinungen zu erklären, erlaubt Herbart sich über Grösse und Constanz der Hemmungssumme Annahmen zu machen, welche die Consequenz seiner Principien trüben. Mit Herbart's Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit. Zweckmässige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligibeln Raume voraus, welche doch von der

Metaphysik negirt wird. Als Person muss Gott ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmässige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann; diese zweckmässige Gruppirung aber wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmässigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird; Herbart selbst gesteht, dass seine Metaphysik sich ihm zu entfremden drohe, wenn er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche und vergleicht das Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntniss mit dem Wunsche der Semele, die sich ihr Verderben erbat, hat aber nicht den Vortheil Kant's, durch ein (vermeintlich) erwiesenes Nichtwissen um die Existenzweise der „Dinge an sich" die Abweisung aller theoretischen Versuche begründen zu können. Herbart's Ethik und Aesthetik überhaupt steht ohne Gemeinsamkeit des Princips neben seiner theoretischen Philosophie; es ist höchst fraglich, ob das vermeintlich im Interesse der Reinheit der sittlichen Auffassung aus seiner Bedingtheit durch die natürlichen Werthunterschiede der geistigen Functionen hinausgehobene, für absolut erklärte Urtheil des Gefallens und Missfallens als letzter Grund des Schönen und des Sittlichen gelten dürfe, und ob es insbesondere die sittliche Verbindlichkeit genügend zu erklären vermöge. Vgl. Trendelenburg, H.'s praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abh. der Akad., Berlin 1856, und dagegen Allihn, Ztschr. VI, 1, 1865.

Als ein Versuch, die grosse Förderung, welche der Herbartianismus zumeist dem genetischen Verständniss von Natur und Geist gewährt, ohne die bezeichneten Mängel und insbesondere mit Beseitigung der Fiction einer punktuellen Einfachheit der Seele festzuhalten und zu erweitern, darf Beneke's Lehre gelten.

§ 27. Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) hat im Gegensatz besonders zu Hegel's und auch zu Herbart's Speculation, aber im Anschluss an manche Doctrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kant's, F. H. Jacobi's, Fries', Schleiermacher's, Schopenhauer's und Herbart's, eine psychologisch-philosophische Doctrin ausgebildet, welche sich ausschliesslich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueberzeugung geleitet, dass wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewusstsein mit voller Wahrheit, die Aussenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen, und nur in sofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Alle complicirteren psychischen Vorgänge leitet Beneke aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprocessen" ab, nämlich dem Process der Reizaneignung, dem Process der Bildung neuer psychischer Elementarkräfte oder „Urvermögen", dem Process der Ausgleichung oder Uebertragung von Reizen und von Vermögen, wodurch, sofern gewisse Gebilde einen Theil ihrer Elemente verlieren, diese Gebilde unbewusst werden oder als blosse Spuren fortexistiren, sofern aber eben jene Elemente anderen Gebilden zufliessen, diese letzteren Gebilde, falls sie unbewusst waren, zum Bewusstsein

erregt, falls sie bereits bewusst waren, in der Bewusstheit gesteigert werden, endlich dem Process der gegenseitigen Anziehung und Verschmelzung gleichartiger Gebilde. In der Zurückführung der complicirten psychischen Erscheinungen auf diese „Grundprocesse“ liegt Beneke's wesentliches Verdienst, welches auch dann einen entschiedenen Werth für die Psychologie und für alle übrigen Zweige der Philosophie, sofern sie auf der Psychologie beruhen, behaupten wird, wenn die Auffassung dieser Grundprocesse selbst einer durchgängigen Umbildung bedarf. Die Moral basirt Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Functionen. Was das diesen Verhältnissen gemäss nicht bloss für den Einzelnen, sondern für die Gesammtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluss haben kann, so weit wir dies zu ermessen vermögen, Werthvollste ist, das ist zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, dass allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so liegt hierin das Gewissen. Auf die Psychologie und Ethik gründet sich die Erziehungs- und Unterrichts-Lehre, an deren Ausbildung Beneke mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung der Gebiete des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Ueber Beneke's Entwicklungsgang hat er selbst besonders in seiner Schrift: die neue Psychologie, Berlin 1845, 3. Aufsatz, S. 76 ff.: „Ueber das Verhältniss meiner Psychologie zu der Herbart'schen“, sich geäussert. In der Vorrede zu seinen „Beitr. zur Seelenkrankheitskunde“, S. VII. ff. erklärt er sich über spätere Conflicte. Eine kurze Charakteristik der sämmtlichen Schriften Beneke's nach der Zeitfolge ihres Erscheinens giebt Joh. Gottlieb Dressler im Anhang zu der von ihm herausgegebenen dritten Auflage des von Beneke verfassten Lehrbuchs der Psychologie, Berlin 1861 (auch besonders abgedruckt).

Friedrich Eduard Beneke, geboren zu Berlin am 17. Februar 1798, gestorben ebendaselbst am 1. März 1854, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt auf dem damals unter Bernhardi's Leitung stehenden Fridericianum, nahm 1815 am Feldzug Theil, und studirte dann Theologie und Philosophie in Halle und Berlin. Neben de Wette, der ihn auf Fries hinwies, gewann besonderen Einfluss auf ihn Schleiermacher, dem er eine seiner frühesten Schriften gewidmet hat. Privatim studirte Beneke theils die neuere englische Philosophie, theils Schriften Garve's, Platner's, Kant's und Friedrich Heinrich Jacobi's; die sämmtlichen Werke des Letzteren hat Beneke in der Zeitschrift Hermes, Bd. XIV., 1822, S. 255—339 recensirt. Auch Schopenhauer's Schriften hat er früh seine Aufmerksamkeit zugewandt, wovon die oben (§ 25, S. 242) citirte Recension zeugt. Erst nachdem seine drei frühesten Schriftchen (Erkenntnisslehre in ihren Grundzügen, Jena 1820, Erfahrungsseelenlehre

als Grundlage alles Wissens, Berlin 1820, und die Doctordiss. de veris philosophiae initiis, Berol. 1820) bereits erschienen waren, lernte Beneke eine Schrift Herbart's kennen, nämlich die zweite Auflage des „Lehrb. zur Einl. in die Philosophie" (1821), nachdem er vorher nur eine oberflächliche Kunde von dessen Ansichten (vielleicht durch Stiedenroth's Psychologie) erlangt hatte. Von nun an widmete er Herbart's Schriften ein sehr lebhaftes Interesse; viele derselben hat er recensirt; er fand in Herbart den scharfsinnigsten und (nach Jacobi's Tode) tiefsten unter den damals lebenden deutschen Philosophen. Wenn aber Herbart seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik" basirt, so wies Beneke ebensowohl die metaphysische Begründung, wie die Anwendung der Mathematik ab und hielt sich ausschliesslich an die innere Erfahrung, die er nur nach derselben Methode, nach welcher die Naturwissenschaften die äussere Erfahrung rationalisiren, wissenschaftlich verwerthen will; er giebt nicht zu, dass sich in den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen Widersprüche finden und dass es einer metaphysischen Speculation bedürfe, welche diese nach der „Methode der Beziehungen" wegschaffe. In der Annahme einer punktuellen Einfachheit der menschlichen Seele findet er den Grundfehler der Herbart'schen Psychologie, in dessen Consequenz eine durchgängige Trübung der aus der innern Erfahrung geschöpften Einsicht liege. Beneke billigt Herbart's Polemik gegen diejenigen „Seelenvermögen", die nur hypostasirte Classenbegriffe psychischer Erscheinungen seien und doch als Erklärungsgründe eben dieser Erscheinungen dienen sollen; aber er hält an der Gültigkeit des Vermögenbegriffs überhaupt und auch an der Annahme einer Mehrheit psychischer Vermögen fest. Er sucht die complicirten psychischen Erscheinungen auf wenige psychische Grundvorgänge zurückzuführen. (Diese Grundvorgänge hat Beneke grösstentheils schon in der 1820, vor der Bekanntschaft mit Herbart, veröffentlichten „Erfahrungsseelenlehre" bezeichnet, jedoch mehr sporadisch, als in vollständiger wissenschaftlicher Entwicklung; das durchgeführte Lehrgebäude der Psychologie ist nicht ohne einen wesentlichen Herbart'schen Miteinfluss entstanden.) Im Jahr 1822 wurde Beneke nach Veröffentlichung seiner Schrift: „Grundlegung zur Physik (Naturlehre) der Sitten" von einem Verbot seiner Vorlesungen betroffen; Beneke will ermittelt haben, dass Hegel dasselbe bei dem mit ihm befreundeten Minister v. Altenstein ausgewirkt habe, um keine der seinigen feindliche, der Schleiermacher'schen und Fries'schen Doctrin aber näher stehende Philosophie neben seiner eigenen an der Berliner Universität aufkommen zu lassen. In verschärfender Interpretation illiberaler Bundesbeschlüsse fand Altenstein, durch fernere Schritte Beneke's gereizt, das Mittel, die sächsische Regierung, von der Beneke für ein Ordinariat der Philosophie designirt war, zur Nichtanstellung eines — obschon politisch unverdächtigen — Privatdocenten, dem in Preussen die Venia legendi entzogen worden war, zu nöthigen. Beneke fand ein Asyl in Göttingen, wo er von 1824 bis 1827 docirte; dann kehrte er nach erlangter Erlaubniss als Docent nach Berlin zurück und erhielt daselbst 1832, nicht lange nach Hegel's Tode, eine ausserordentliche Professur, die er, als Docent und Schriftsteller unablässig thätig, bis zu seinem Tode bekleidet hat.

Beneke's Schriften und Abhandlungen (abgesehen von den schon erwähnten Recensionen). sind folgende:

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. (Polemisch besonders gegen Kant und Fries. Die von Kant für apriorisch gehaltenen „Formen" der Erkenntniss stammen ebensowohl, wie das Materiale derselben, aus der Erfahrung.)

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt, Berlin 1820. (Beneke erklärt, es sei in dieser Schrift keineswegs seine Absicht, eine Erfahrungsseelenlehre als vollständige Wissenschaft aufzustellen, son-

dern nur, zu zeigen, wie und wo in ihr alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben. Dem äussern Reiz zur Thätigkeit, lehrt Beneke, entspricht ein inneres Entgegenstreben. Jede Thätigkeit entsteht aus Reiz und Kraft. Die Grundthätigkeiten setzen eben so viele ursprünglich von einander verschiedene Vermögen oder „Grundvermögen" voraus. Aus den Grundthätigkeiten sind alle übrigen abzuleiten, und zwar hauptsächlich mittelst des Satzes, dass „alle menschlichen Thätigkeiten in uns einen gewissen erregbaren Ansatz zurücklassen". Die Wiedererweckung geschieht theils nach dem Verhältniss der Aehnlichkeit, theils nach dem der früheren unmittelbaren Succession der Vorstellungen. Auf diese beiden subjectiven Verhältnisse sind die gewöhnlich angegebenen objectiven, soweit dieselben wirklich Gültigkeit haben, zurückzuführen.)

De veris philosophiae initiis diss. inaug. publ. def. die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. Beneke sucht nachzuweisen: „philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum esse", und vergleicht das entgegengesetzte, aus Einem obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung deducirende Verfahren mit dem thörichten Versuch, ein Haus vom Dache aus zu bauen. Die dialektische Methode, die auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitenden Selbsbewegung des Begriffs beruht, ist unmöglich. Gegen Kant's Behauptung, dass der Mensch seine psychischen Functionen ebensowenig, wie die Objecte der Aussenwelt, so, wie dieselben an sich seien, erkenne, sondern nur so, wie der „innere Sinn" sie ihm erscheinen lasse, stellt Beneke, nachdem er schon in der „Erfahrungsseelenlehre" die Kantische Lehre vom innern Sinn verworfen und denselben auf blosse Associationen zurückgeführt hat, nunmehr den wichtigen Satz auf, dass wir unsere psychischen Functionen mit voller Wahrheit erkennen: „nostras enim actiones, quoniam non aliter quam impulsu quodam ad eas repetendas cogitamus, imagines earum veritatem quasi internam veramque essentiam attingere apertum est".)

Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik dem Druck übergeben, Berlin 1822. (Eine treffliche kleine Schrift, worin Beneke mit grosser Präcision die von ihm seitdem stets festgehaltenen Grundzüge der „Metaphysik", worunter er die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein versteht, darlegt. Jede Erkenntniss unsrer Seelenthätigkeiten, sagt Beneke, über Schopenhauer hinausgehend, der dies fälschlich bloss von der Erkenntniss unseres „Willens" behauptet hatte, ist die Erkenntniss eines Seins an sich, d. h. die Erkenntniss eines Seins, welche dasselbe vorstellt, wie es an und für sich oder unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist, und zwar erkennen wir so unsere Seelenthätigkeiten unmittelbar. Keine Vorstellung vermögen wir unmittelbar als Vorstellung eines Seins ausser unserm eigenen zu erkennen. Durch die Wahrnehmungen von unserm Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir, wie es an sich ist, unmittelbar, nämlich als unser psychisches Sein, vorstellen. Wir stellen uns, bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlass solcher Sinneswahrnehmungen, die der von unserm Leibe analog sind, eine der unserigen ähnliche Seele vor, also ein fremdes Sein, welches wir in so weit, als es mit unserm psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Von dem uns ähnlichsten menschlichen Sein aus geht unsere Vorstellungsfähigkeit in ununterbrochener Stufenreihe abwärts; das Sein-an-sich der uns in Temperament, Alter, Bildung unähnlichsten Menschen stellen wir schon sehr unvollkommen vor, noch unvollkommener das Sein an sich der Thiere, und mit jeder Stufe, die wir dann in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab. Dieses Letztere bemerkt Beneke besonders im Gegensatz zu Schopenhauer, der, indem er eine adäquate Erkenntniss von der Welt als „Willen" behauptet, die Abstufung der Vollkommenheit eben dieser Erkenntniss

nach dem Maasse des Abstandes einer jeden Naturkraft von dem menschlichen Willen durch die gemeinsame Subsumtion unter den abnorm erweiterten Begriff des „Willens“ verwischt hatte; Beneke verweist in diesem Betracht auf seine in der Jen. Allg. Litt.-Zeitung, Dec. 1820, enthaltene Recension von Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung“. Zwischen dem subjectiven Idealismus und einem unphilosophischen, an eine unmittelbare und volle Erkennbarkeit der Aussenwelt durch die Sinneswahrnehmung glaubenden Realismus nimmt Beneke durch die vorstehenden Sätze eine feste, wohlbegründete Mittelstellung ein.)

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhange über das Wesen und die Erkenntnissgrenzen der Vernunft, Berlin 1822. (Die Schrift, welche um des angeblich in ihr gelehrten „Epikureismus“ willen zu der Maassregelung Beneke's den Anlass gab, wesshalb Beneke derselben eine „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten“, Leipzig 1823, nachfolgen liess. Im Gegensatz zu Kant's kategorischem Imperativ will Beneke die Moral auf das Gefühl begründet wissen; er polemisirt im Anschluss an Friedr. Heinr. Jacobi gegen den Despotismus der Regel, und in Uebereinstimmung mit Herbart zu Gunsten des Determinismus gegen Kant's Annahme einer „transscendentalen Freiheit“.)

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckten Sendschreiben an Herbart: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?“, Leipzig 1824.

Psychologische Skizzen. Erster Band: Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten, Göttingen 1825. („Den Manen unseres unvergesslichen Friedrich Heinrich Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.“) Zweiter Band: über die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung, ebend. 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, ebd. 1826. (In diesen zusammengehörigen Schriften giebt Beneke zuerst eine allseitige Durchführung seiner psychologischen Doctrin. Das leibliche Sein gilt ihm als blosse Erscheinung und Symptom theils des psychischen selbst, theils von Kräften, die unseren psychischen ähnlich seien; nur unser eigenes Seelensein vermögen wir so, wie es in Wahrheit ist, anzuschauen und zu begreifen, die ganze übrige Natur nur in wie weit sie diesem gleich oder ähnlich ist. Die Erklärungen der den psychischen Vorgängen gewöhnlich zum Grunde gelegten Vermögen sind blosse Worterklärungen; diese „Vermögen“ sind nur fälschlich substanziirte Aggregate von psychischen Erscheinungen. Beneke sucht klare und bestimmte Unterscheidungen der psychischen Zustände und Thätigkeiten und die genetische Erklärung derselben zu gewinnen.)

Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von F. E. Beneke, 2 Bde., Berlin 1830. (Bentham's Moralprincip ist die „Maximisation des Glücks“: was nicht bloss Einzelnen, sondern der möglichst grossen Anzahl von Menschen das möglichst grosse Glück verschafft, das soll ein Jeder erstreben und eben darauf soll die Gesetzgebung abzwecken. Vgl. unten S. 301. Ueber Bentham's Doctrin handeln: Warnkönig in seiner Rechtsphilos., I. H. Fichte in seiner Gesch. der Ethik und Robert von Mohl in seiner Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften; über Beneke's Bearbeitung urtheilt Warnkönig a. a. O. S. 87 f.: „Beneke bearbeitete

die Traités de legislation auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise, so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhielt. Die eigenen Ansichten Beneke's, dargelegt in der Vorrede zu Bd. I., S. XIX — XXIV, dürfen mit Bentham's System nicht verwechselt werden.")

Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1832. (Für das Jahr 1831 bestimmt, da 1781 die erste Ausgabe der Vernunftkritik erschienen war, in Folge einer Verzögerung des Drucks aber erst 1832 ausgegeben. Beneke sucht zu zeigen, dass Kant's Absicht auf die Aufhebung der den Erfahrungskreis überschreitenden Speculation gerichtet gewesen sei, dass aber das von ihm selbst in der Vernunftkritik eingehaltene aprioristische Verfahren eine Mitschuld an der Nichterreichung dieser Absicht und dem Wiederaufkommen der empirielosen Speculation über das „Absolute" trage.)

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berlin 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berlin 1833, 2. Aufl. ebd. 1845, 3. Aufl. ebd. 1861. (Dressler, der die dritte Auflage besorgt hat, sagt mit Recht, diese Schrift „bilde gleichsam den Grundstock zu allen sonstigen Werken Beneke's"; sie „führe die Principien der neuen Seelenlehre am präcisesten vor". Nach ihr zumeist soll unten die Darstellung der Doctrin Beneke's gegeben werden.)

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berlin 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berlin 1835 — 36. Zweite, verm. u. verb. Aufl. ebd. 1842, 3. Aufl. besorgt von J. G. Dressler, ebd. 1864. (Der erste Band enthält die Erziehungs-, der zweite die Unterrichts - Lehre. Besonders in Folge der in dieser Schrift vollzogenen Anwendung der Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems hat sich die Beneke'sche Doctrin in einem ziemlich zahlreichen Kreise von Schulmännern verbreitet.)

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berlin 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berlin 1836. (Veranlasst durch Diesterweg's Schrift: „die Lebensfrage der Civilisation".)

Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Bd. I.: allgemeine Sittenlehre, Berlin 1837. Bd. II.: specielle Sittenlehre, ebd. 1840. Bd. III.: Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philos. Criminalrechts, allgemeine Begründung, ebd. 1838. (Der ausserdem noch beabsichtigte specielle Theil des Naturrechts ist nicht erschienen. Mit Recht sagt Dressler in der angeführten Uebersicht über Beneke's Schriften: „Beneke selbst erklärte die Sittenlehre für sein gelungenstes, ihn am meisten befriedigendes Werk, und wer es kennt, wird ihm gern hierin beistimmen. Der Reichthum desselben ist ausserordentlich, aber noch lobenswerther die Gründlichkeit und Tiefe, bis zu welcher es bei den schwierigsten Fragen vordringt.")

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berol. 1839.

System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet, Berlin 1840. (Die „Meta-

physik", d. h. die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein, also die Lösung des fundamentalen Problems der Erkenntnisslehre, ist eine eben so klare, wie gründliche Durchführung der bereits 1822 aufgestellten Principien mit noch strengerer psychologischer Begründung. Die „Religionsphilosophie" will nur die Religion als psychische Erscheinung, aber nicht die Objecte des religiösen Glaubens philosophisch erkennen; was jenseits des Erfahrungskreises liegt, kann nur geglaubt, nicht gewusst werden. Doch soll die Erfahrungsseelenlehre den Glauben an Fortdauer nach dem Tode begünstigen, nicht als ob die Seele ein „einfaches" Wesen wäre, welche Doctrin Beneke vielmehr für ein mit gesunder empirischer Psychologie unverträgliches Vorurtheil hält, sondern wegen der „Kräftigkeit der Urvermögen", worin die geistige Natur der Seele begründet sei.)

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde., Berlin 1842. (Eine Ausführung der in dem „Lehrbuch" von 1832 niedergelegten Grundzüge. Beneke sondert die Betrachtung des „analytischen" Denkens von der des „synthetischen" und scheidet die in der „Metaphysik" behandelten erkenntnisstheoretischen Probleme aus; vgl. darüber meine Kritik in § 34 meines „Syst. der Logik".)

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur zweiten Auflage meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berlin 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 Bde., Berlin 1850. Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berlin 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde., Berlin 1851—53.

Wie schwierig auch, sagt Beneke in der Einleitung zu seinem „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft", die reale Begrenzung der Seele gegen das Körperliche sein mag, so haben wir doch für die Begründung unserer Wissenschaft eine durchaus klar-bestimmte und scharfe Grenzlinie: Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen; was wir durch äussere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muss, wenn es benutzt werden soll, erst auf Auffassungen jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Methode der Psychologie muss mit der Methode der Wissenschaften von der äussern Natur übereinkommen. Von Erfahrungen ist auszugehen, und diese sind (durch Induction, Hypothesenbildung etc.) rationell zu verarbeiten.

Die Psychologie ist nicht auf die Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik, wie auch alle andern philosophischen Wissenschaften, auf die Psychologie zu basiren.

In der Verbannung der „angebornen Begriffe" (besonders durch Locke) und der angebornen abstracten „Seelenvermögen" (durch Herbart und durch Beneke selbst) findet Beneke die Hauptstadien des Fortschritts der wissenschaftlichen Psychologie. Doch ist nicht der Vermögensbegriff überhaupt zu verwerfen, sondern es sind nur statt der fälschlich als ursprünglich gesetzten „Vermögen" (wie Verstand, Urtheilskraft etc.), welche hypostasirte Classenbegriffe sehr complicirter Erscheinungen sind, die wahrhaft elementaren Vermögen oder „Urvermögen" zu bestimmen. Das Wirkende in dem Geschehen ist die Kraft oder das Vermögen. Die Vermögen sind aber nicht blosse Möglichkeiten, sondern im Innern der Seele in eben dem Maasse wirklich, wie die Entwicklungen, welche durch sie möglich werden, als bewusste Vorgänge wirklich sind. Die Vermögen sind die Bestandtheile der Substanz selbst;

sie haben keine von ihnen selbst verschiedenen Träger. **Das Ding ist nur die Gesammtheit der mit einander vereinigten Kräfte.**

Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die unmittelbar vorliegenden Erfolge in die einfachen zu zerlegen, d. h. auf die Grundprocesse oder Grundgesetze zurückzuführen; sind diese erkannt, so sind dann aus ihnen die Kräfte zu erschliessen.

Die psychischen Grundprocesse, welche Beneke annimmt, sind folgende.

Erster Grundprocess. Von der menschlichen Seele werden, in Folge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, und zwar vermittelst innerer Kräfte oder Vermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die Vermögen, welche die Reize percipiren, sind die „Urvermögen" der Seele. Beneke schreibt einem jeden der Sinne nicht Ein „Urvermögen", sondern eine Mehrheit von „Urvermögen" zu, die je Ein System ausmachen; er lässt jeden einzelnen sinnlichen Reiz durch je ein „Urvermögen" aufgenommen werden. (Die „Urvermögen" sind die elementarsten Theile der psychischen Substanz. Wie sich aber diese von Beneke sogenannten „Urvermögen" zu den Ganglienzellen oder den Elementen der Ganglienzellen im Gehirne verhalten, bleibt unbestimmt. Beneke nimmt zwischen dem Leiblichen und Psychischen nicht ein Causalverhältniss an, sondern einen Parallelismus, welcher darauf beruhe, dass das Nämliche theils innerlich im Selbstbewusstsein, theils äusserlich durch die Sinne angeschaut werde. Was wir als psychischen Vorgang innerlich wahrnehmen, würde sich, sofern es durch das Auge wahrgenommen würde, als eine sichtbare Veränderung, Bewegung etc. darstellen; was wir als ein System von psychischen Kräften vorstellen, kann, sofern es gesehen, betastet, überhaupt durch die äusseren Sinne wahrgenommen wird, nur als ausgedehnt erscheinen, also als Leib oder Theil des Leibes, etwa als Gehirn oder Nervensystem etc. Da Beneke die Auffassung durch das Selbstbewusstsein für die wahre hält, die sinnliche Auffassung aber für eine getrübte, und insbesondere die räumliche Ausdehnung nur der sinnlichen Erscheinung, nicht dem „Ansich" zuschreibt, so ist seine Lehre von der materialistischen wesentlich verschieden. Aber Beneke beschränkt sich auf diese allgemeine Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Psychischen und Leiblichen. Wenn gefragt wird, welcher Theil des in die sinnliche Anschauung fallenden Leibes den „Urvermögen" des Gesichtssinnes, denen des Gehörsinnes etc. entspreche, so erklärt er dieses Problem, wo nicht für unlösbar, doch für ungelöst; vielweniger noch erklärt er sich über die Beziehung der einzelnen „Urvermögen" zu den kleinsten mikroskopisch zu beobachtenden Theilen des Gehirns. Da er der Seele eine Fortdauer nach Auflösung des Leibes zuschreibt, so lässt sich hieraus folgern, dass die psychische Substanz, obschon sie, falls sie gesehen würde, als ausgedehnt erscheinen müsste, doch von allen denjenigen Theilen des Leibes, welche thatsächlich in die Sinne fallen, realiter verschieden sei; nur wird die Gültigkeit dieses Schlusses dadurch wiederum eingeschränkt, dass die eine seiner Prämissen nach Beneke's eigenen Principien dem Gebiete des Glaubens, die andere dem des Wissens angehört. Beneke schliesst Fragen der bezeichneten Art aus der Psychologie aus, die auf die innere Wahrnehmung allein sich stützen soll, und behandelt dieselben in der Metaphysik nur allgemein, ohne auf die speciellen Probleme miteinzugehen.)

Zweiter Grundprocess. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Beneke schliesst auf diesen Process, der nicht unmittelbar innerlich wahrnehmbar ist, aus dem Umstande, dass von Zeit zu Zeit in Betreff der Urvermögen eine Erschöpfung eintrete, eine Unfähigkeit, sinnliche Wahr-

nehmungen oder andere Thätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen fordern, und dass diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen. Beneke vergleicht diesen Prozess mit der den Lebensprozess der vegetabilischen Organismen ausmachenden Anbildung von Kräften durch Assimilation der Nahrungsstoffe. Er hält die Annahme für wahrscheinlich, dass die neuen Urvermögen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen hervorgehen, unter Miteinwirkung aller der (geistigen und leiblichen) Systeme, welche zu dem Einen menschlichen Sein vereinigt sind. (Freilich ist die Annahme wunderlich, dass die von aussen kommenden Reize, wie Schall, Licht etc., welche die Thätigkeit der „Urvermögen" provociren und bei der Bildung sinnlicher Empfindungen von denselben „angeeignet" werden, sich zum Theil in Urvermögen „umbilden" sollen. Der Reiz, der das Ohr trifft, besteht, wie die Physik lehrt, in einer vibrirenden Bewegung von Lufttheilchen, der Reiz, der das Auge trifft, in einer vibrirenden Bewegung von Aethertheilchen etc.; mag nun auch nicht nur von diesem Vorgang die durch denselben angeregte Empfindung, sondern auch von der physikalischen Auffassung eben dieses Vorgangs das „Ansich" desselben zu unterscheiden sein, so ist doch in keiner Art abzusehen, wie ein blosser Vorgang sich in ein „Urvermögen", in eine Kraft oder Substanz umsetzen könne. Weit naturgemässer und den Beneke'schen Principien nicht widerstreitend wäre die — bei den angeborenen Urvermögen jedenfalls unumgänglich nothwendige — Annahme, dass wie aus den niederen leiblichen Systemen die höheren leiblichen Systeme, so aus diesen wiederum die psychischen durch Assimilation sich stets neue Kräfte anbilden, und dass etwa das Nervensystem und Gehirn der Seele gleichsam als Kräftereservoir diene.)

Dritter Grundprocess. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproductionen erhält, zeigt eine bald festere, bald weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Soweit Vermögen und Reize weniger fest verbunden und demgemäss beweglich gegeben sind, können sie in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Beispiele hiervon liegen vor. in der Steigerung unseres gesammten Vorstellungskreises durch die Gemüthsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes etc., aber auch in jedem Wiederauftauchen einer Vorstellung vermöge ihrer Association mit einer andern, die unmittelbar vorher wieder in's Bewusstsein getreten war, etc. (Dem Ausdruck, durch den Beneke diesen Grundprocess bezeichnet, liegt ebenso, wie seiner Annahme einer „Aufnahme" von Reizen und einer Anbildung neuer Urvermögen durch Umbildung aufgenommener Reize, die Vorstellung von substanziellen Reizen, die in die Seele eintreten, zum Grunde. Wird aber der Reiz in einem Vorgang gefunden, der, falls er selbst angeschaut werden kann, was z. B. bei der Schwingung von Saiten möglich ist, als Bewegung, insbesondere als Vibration erscheinen muss, so kann die in der „Seele" entstehende Empfindung nur als eine von innen hervortretende Reaction gedacht werden, die weder ganz, noch partiell von dem „Urvermögen", welches dieselbe übt, ablösbar sein kann. Nur die Bewegung, mit der die Empfindung verbunden ist, aber nicht diese selbst, ist übertragbar. Wie eine Bewegung sich in andere Bewegungen umsetze, ist nach den mechanischen Gesetzen verständlich; wie aber die bei der Uebertragung substanzieller Reizelemente auf andere psychische Gebilde nach Beneke's Annahme erfolgende Umsetzung derselben in Elemente von anderen Qualitäten vor sich gehen möge, ist undenkbar.)

Alles, sagt Beneke, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewusstsein oder der erregten Seelenentwicklung verschwunden ist, im unbewussten oder innern Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewusste Seelenentwickelung eingehen oder reproducirt werden kann. Beneke nennt dieses unbewusst Beharrende in Bezug auf das früher Bewusste, das unbewusst fortexistirt, eine „Spur" und in Bezug auf das, was vermöge der Reproduction daraus hervorgehen kann, eine „Anlage" (oder auch, um das Gewordensein dieser Anlage auszudrücken, mit einem eigenthümlichen, sprachlich wohl nicht gerechtfertigten Terminus „Angelegtheit"). Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproductionen derselben; wir sind derselben aber dadurch, dass diese Reproductionen stets qualitativ und quantitativ den früheren Gebilden angemessen erfolgen, vollkommen gewiss. In der ersten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie hat Beneke einen Grundprocess der Spurenbildung angenommen, machte aber bereits bemerklich, dass dabei eigentlich nur das Unbewusstwerden des Bewusstgewesenen als Process zu betrachten sei; das Beharren bedürfe gar keiner Erklärung, da naturgemäss das einmal Gewordene so lange fortexistire, bis es durch besondere Ursachen wieder vernichtet werde. Da nun aber das Unbewusstwerden des früher Bewussten sich durch partielles Reizentschwinden erklären lasse, welches nur die eine Seite des Processes der Uebertragung oder Ausgleichung der beweglichen Elemente sei, so findet er in der zweiten Auflage des Lehrbuchs auch nicht durch das partielle Reizentschwinden die Annahme eines besondern Grundprocesses gerechtfertigt, sondern erwähnt das innere Beharren trotz dessen „ausnehmender Wichtigkeit für die Fortbildung der Seele" nur anhangsweise bei Gelegenheit der Angabe des dritten Grundprocesses. (Ob in der That bei der Spurenbildung kein wirkliches Geschehen anzunehmen sei, ist sehr zweifelhaft. Ein „partielles Reizentschwinden" scheint nur zu einem Schwächerwerden im Bewusstsein, nicht zu dem Unbewusstwerden, welches doch bei den im „Gedächtniss" aufbewahrten Vorstellungen eingetreten ist, führen zu können; entschwindet aber der Reiz vollständig bei der Uebertragung der Erregtheit auf andere Gebilde, so wird die entsprechende Reaction überhaupt nicht mehr geübt, und soll dennoch eine „Spur" vorhanden sein, so muss diese eigens gebildet worden sein, gleich wie, wenn ein Körper nicht mehr von gewissen Lichtstrahlen getroffen wird, auf ihm überhaupt kein Bild zurückbleibt, sofern nicht, wie beim Photographiren, gewisse Eindrücke oder „Spuren" eigens erzeugt worden sind.) Die Spur, sagt Beneke, ist das, was zwischen der Production einer Seelenthätigkeit, z. B. einer sinnlichen Wahrnehmung, und ihrer Reproduction, z. B. als Erinnerung, in der Mitte liegt. Da diese beiden Acte psychische Acte sind, so dürfen wir auch die Spur nur in psychischer Form vorstellen. Es giebt für diese Spuren kein „Wo". Wie die Seele überhaupt, so sind auch alle ihre Theile nirgend; denn das Selbstbewusstsein, unser einziger Erkenntnissquell, enthält unmittelbar und an sich nicht das Mindeste von räumlicher Beziehung in sich. Die Spuren sind auch an kein leibliches Organ geknüpft; denn die den psychischen Entwickelungen parallelen räumlichen Anschauungen und Veränderungen sind mit jenen nur zugleich, höchstens stets zugleich gegeben und können ihnen auf keine Weise innerlich gemacht oder gar als Grundlage (substanziell) untergelegt werden. (Dass die Räumlichkeit nur der äussern, nicht der innern Wahrnehmung angehöre, dürfte doch nur ein von Beneke getheilter Kantischer Irrthum sein, der, wenn Kants falsche Auffassung des „inneren Sinnes" aufgegeben wird, mit aufgegeben werden muss. In unseren sinnlichen Wahrnehmungsbildern ist Räumlichkeit; ist nun die „innere Erfahrung" nichts anderes, als die Association unserer psychischen Gebilde, zu denen auch jene sinnlichen Wahrnehmungen gehören, in subjectiver Richtung nebst der Subsumtion

dieser Gebilde unter die entsprechenden psychologischen Begriffe, so ist demgemäss eben auch in dem Gegenstande der innern Wahrnehmung, d. h. in den psychischen Gebilden, die Räumlichkeit, und zwar nicht in irgend einem bildlichen, sondern im eigentlichen Sinne. Der Raum, in dem die äusseren Objecte sind, ist nur die über die Grenzen des Sehfeldes hinausgehende Fortsetzung des Raumes, in welchem unsere psychischen Gebilde sind, und zwar eine durchaus gleichartige Fortsetzung, welches letztere aus der Gültigkeit der mathematisch - mechanischen Gesetze für die uns afficirenden äusseren Objecte mit Gewissheit sich folgern lässt, s. mein System der Logik § 44 und die daselbst citirte Abhandlung zur Theorie des Sehens in Henle's und Pfeuffer's Zeitschrift für rationelle Medicin, III, V, 1858, S. 268 bis 282. Die Bekämpfung meiner Argumentation durch Alb. Lange, Gesch. des Materialismus, Iserlohn 1866, S. 497—99, der jedoch S. 487 ff. meiner Auffassung des Verhältnisses des Bildes von unserm Körper zu den andern Bildern der Aussenwelt beitritt, hat mich nicht überzeugt, weil ich die Frage verneinen muss, die er S. 499, Z. 13 aufwirft, ob nicht für ein Wesen, welches sich etwa den Raum nur in zwei Dimensionen vorstellen könne, auch ein mathematischer Zusammenhang der Erscheinungen gegeben sein würde, obwohl es niemals den Gedanken unserer Stereometrie fassen könnte. Der mathematische Zusammenhang zwischen der die Wahrnehmungen veranlassenden Welt, falls diese in drei Dimensionen existirt, und der Erscheinungswelt dieses Wesens würde kein „ungestörter", ihm selbst nach den auf blosse Planimetrie basirten Gesetzen in dem Sinne begreiflicher sein, in welchem uns z. B. die astronomischen Processe nach mathematisch - mechanischen Gesetzen begreiflich sind. Gehört demgemäss nicht nur, wie Beneke zugiebt, die Zeitlichkeit, sondern ebensowohl auch die räumliche Ausdehnung in drei Dimensionen zu dem „Ansich" der Dinge, so ist Beneke's Behauptung irrig, dass die Seele überhaupt und alle ihre Theile „nirgend" seien und dass es für die „Spuren" kein „Wo" gebe.)

Vierter Grundprocess. Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maasgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben mit einander nähere Verbindungen einzugehen. Beispiele liegen vor in der witzigen Combination, in der Gleichnissbildung, Urtheilsbildung, dem Zusammenfliessen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen etc. Durch alle diese Anziehungen aber wird nur ein Zusammenkommen der gleichen Gebilde bewirkt, eine bleibende Verbindung oder Verschmelzung erfolgt dann, wenn der Ausgleichungsprocess ergänzend hinzutritt. (Da Beneke hier von einer „Anziehung" im eigentlichen, räumlichen Sinne nicht reden kann, noch will, so möchte dieser Begriff auf den einer Miterregung des Gleichartigen zu reduciren sein. Dann aber fällt dieser Process mit dem der „Ausgleichung" oder der Reizübertragung unter den gemeinsamen Begriff einer Affection von innen her, die von erregten psychischen Gebilden auf andere, sei es erregte oder unerregte psychische Gebilde geübt wird; diese innere Affection nimmt eine zweifache Richtung, nämlich theils zu solchen Gebilden hin, die mit dem jetzt wiedererregten früher zusammenbewusst gewesen sind, theils zu gleichartigen Gebilden hin, auch wenn keine Verknüpfung mit diesen durch früheres gleichzeitiges Bewusstsein oder unmittelbare Succession bestanden hat. Somit lassen sich die sämmtlichen Grundprocesse als Krafterzeugung, Affection von aussen her, Spurenbildung und zweifach gerichtete Affection von innen her bezeichnen.)

Auf Grund der Betrachtung der Grundprocesse bezeichnet Beneke die Seele als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden". Die menschliche Seele hat im Unterschiede von der thierischen

einen geistigen Charakter, welcher in der höheren Kräftigkeit ihrer Urvermögen begründet ist; daneben bedingt die individuellere und bestimmtere Ausprägung und das bestimmtere Auseinandertreten der verschiedenen Grundsysteme, wie auch der Besitz der Hände und der Sprache und die Erziehung während einer langen hülflosen Kindheit den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren.

Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Gebilde. Dies ist der Hauptsatz der Beneke'schen Psychologie. Auf die Beneke'sche Durchführung dieses Satzes im Einzelnen von der Betrachtung der sinnlichen Empfindungen an bis zu der Erklärung der complicirtesten und höchsten psychischen Processe näher einzugehen, würde uns über die Grenzen hinausführen, die in diesem „Grundriss" eingehalten werden müssen.

Beneke's moralische Grundforderung geht dahin, dass man in jedem Falle dasjenige thun solle, was nach der objectiv und subjectiv wahren Werthschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergebe.

Wir schätzen, sagt Beneke, die Werthe aller Dinge nach den (vorübergehenden oder bleibenden) Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwicklung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewusstsein ankündigen: 1. in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, 2. in ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Werthschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird, 3. in ihren Reproductionen als Begehrungen, welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werthe der Dinge gegen einander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen und Herabstimmungen. Dies gilt von dem Wohl und Wehe anderer Menschen ebenso, wie von unserm eigenen. Wir messen dasselbe, indem wir die dadurch bedingten Steigerungen und Herabstimmungen in uns nachbilden. Ob dies eigennützig oder uneigennützig geschehe, hängt davon ab, in welcher Gruppenverbindung diese Steigerungen und Herabstimmungen empfunden werden, ob in Verbindung mit der Eigengruppe oder in Verbindung mit den auf Andere sich beziehenden Gruppen. Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt theils durch die Natur unserer Urvermögen, theils durch die Natur der Reize oder Anregungen, theils endlich durch die den tiefsten Grundgesetzen der psychischen Entwickelung gemäss erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen von Vermögen und Reizen hervorgehenden Acte. In wiefern in Kraft dieser allgemein-menschlichen Entwicklungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Werth, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer. Vermöge der hierdurch begründeten Abstufung der Güter und Uebel ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Es muss hiernach z. B. jeder bis zu einem gewissen Grade ausgebildete und unverdorbene Mensch einen Genuss der höheren Sinne einem der niederen vorziehen und eine geistige Vervollkommnung einem Genusse, das Wohl einer grösseren Gemeinschaft einer auf ihn selbst beschränkten Förderung etc. (Auf diese Verhältnisse führe ich in der oben auf Seite 172 citirten Abhandlung Herbarts ethische Ideen unter wesentlicher Umbildung zurück, insbesondere auf die erstgenannten die Idee der Vollkommenheit, die des Wohlwollens aber auf das Verhältniss des eigenen Wohles zum Wohle Anderer, etc.) Was nach der in der menschlichen Natur begründeten Norm als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte. Diese objectiv und subjectiv wahre Schätzung der Werthe kann aber durch übermässig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlust-Empfindungen niederer Art gestört werden, und das ihr gemässe

Wollen durch übermässig vielfache Ansammlung eben solcher Begehrungen und Widerstrebungen, wodurch das Niedere einen übermässigen „Schätzungsraum“ und „Strebungsraum“ gewinnt. Im Gegensatz zu der abweichenden Werthschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder der sittlichen Nothwendigkeit, des Sollens, an, welches seine Begründung eben darin hat, dass diese Nothwendigkeit aus dem innersten Grundwesen der menschlichen Seele stammt. Die sittliche Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit der tiefsten Grundnatur der menschlichen Seele. Auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise offenbaren sich uns die sittlichen Verhältnisse in Gefühlen; indem aber sittliche Gefühle von gleicher Form mit einander zusammenfliessen, bilden sich aus ihnen sittliche Begriffe hervor; treten diese Begriffe als Prädicate zu den Schätzungen und Strebungen hinzu, so ergeben sich sittliche Urtheile; aus specielleren sittlichen Urtheilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werthe beziehen, entsteht erst bei weit vorgeschrittener Entwickelung ein allgemeines moralisches Gesetz. Kants kategorischer Imperativ ist eine sehr hohe Abstraction, also von sehr abgeleiteter Natur.

Weit mehr noch, als durch seinen ernsten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Functionen, hat sich Beneke durch seine tiefdurchdachte Basirung der Ethik auf die psychischen Werthverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sichern Norm bestimmt, ein unvergängliches Verdienst um die philosophische Erkenntniss und um das durch sie geleitete Handeln erworben.

§ 28. Am verbreitetsten war in **Deutschland** während der letzten Decennien und ist noch gegenwärtig von den **philosophischen Schulen** die Hegel'sche, demnächst die Herbart'sche. Schleiermacher hat grösseren Einfluss auf die Theologie, als auf die Philosophie gewonnen. Von Einzelnen werden die Lehren Schopenhauer's, Beneke's, wie auch Kant's, Krause's, Baader's, Günther's und Anderer vertreten. Den Materialismus vertreten Vogt, Moleschott, Büchner, den Sensualismus Czolbe und Andere. Bei partiellem Anschluss an ältere Denker haben Lotze, Fechner, Trendelenburg und Andere sich einen neuen und eigenthümlichen Weg gebahnt.

Eine Zusammenstellung der aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen Schriften giebt Rosenkranz im ersten Bande der Zeitschrift: „**der Gedanke**, Organ der philos. Gesellschaft in Berlin“, herausg. von C. L. Michelet, Berlin 1861, S. 77, 183, 256 ff. Eben diese Zeitschrift hat in einer Reihe von Artikeln Uebersichten über den gegenwärtigen Stand der Philosophie, insbesondere der Hegel'schen, innerhalb und ausserhalb Deutschlands, veröffentlicht. Im ersten Heft des ersten Bandes der Herbartianischen „**Zeitschrift für exacte Philosophie** im Sinne des neueren philosophischen Realismus“, hrsg. von F. H. Th. Allihn und T. Ziller, Leipzig 1860, giebt Allihn als Anhang zu seiner Biographie Herbarts eine Zusammenstellung der Litteratur der Herbart'schen Schule. Die von I. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth herausgegebene „**Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**“ giebt ausser kritischen Berichten über philosophische Werke und Richtungen auch regelmässige halbjährliche Verzeichnisse der sämmtlichen neu erschienenen philosophischen Schriften und Abhandlungen.

Der Hegelschen Schule gehören an:

Bruno Bauer, Zeitschrift für speculative Theologie, Berlin 1836—37. Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (ironisch; anonym), Leipzig 1841. Hegels Lehre von Wissenschaft und Kunst (anonym), Leipz. 1842. Vgl. Bruno Bauer's Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker und des Johannes.

Ferdinand Christian Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, und andere Schriften, s. o. Grundr. II, § 3 ff. Eine pietätsvolle und gediegene Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Leistungen giebt Zeller im VII. und VIII. Bande der Preuss. Jahrbücher, wiederabgedruckt in Zeller's Vortr. und Abh. Leipz. 1865, S. 354—434. (Zeller will nicht, dass Baur „geradezu der Hegel'schen Schule zugezählt" werde und macht auf den wesentlichen Einfluss theils Schellings, theils und besonders Schleiermachers aufmerksam, erkennt jedoch an, dass die Hegel'sche Philosophie mit seiner Geschichtsbetrachtung nicht nur übereingestimmt, sondern auch auf dieselbe eingewirkt habe vermöge der „Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetze zur Erscheinung bringenden Entwicklung der Menschheit".)

Karl Theodor Bayrhoffer, die Idee des Christenthums, Marburg 1836. Beiträge zur Naturphilosophie, Leipzig 1839—40.

Gustav Biedermann, die speculative Idee in Humboldt's Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philosophie und der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, Bd. I.: Lehre vom Bewusstsein, Bd. II.: Lehre des Geistes, Bd. III.: Seelenlehre, Leipzig 1856—60.

Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I.: Logik und Metaphysik, Bd. II.: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—42. Philosophische Propädeutik, Berlin 1845.

Joh. Gust. Friedr. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilosophie, hrsg. von Erdmann, Leipzig 1837.

Friedr. Wilh. Carové, über alleinseligmachende Kirche, Bd. I. Frankf. a. M. 1826, Bd, II. Göttingen 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen der französischen Revolution und Andeutung ihrer welthistor. Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenth. oder die letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851.

Moritz Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgesch. Entwicklung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss der Hegel'schen Philosophie, Weilburg 1841; ferner religionsgeschichtliche und religionsphilosophische und ästhetische Schriften, deren Standpunkt jedoch von dem Hegel'schen wesentlich abweicht, wie namentlich: die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttgart 1847, relig. Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk, Leipzig 1850, 2. Aufl. 1856, das Wesen und die Formen der Poesie, Leipzig 1856, Aesthetik, Leipzig 1859. Als eine Geschichtsphilosophie aus dem Gesichtspunkte der Aesthetik bezeichnet er sein jüngstes Werk: die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit, 1. Bd.: der Orient, Leipzig 1863, 2. Bd.: Hellas und Rom, ebend. 1865. (Durch Hegel angeregt, entfernt sich doch Carriere von demselben in ähnlicher Art, wie der jüngere Fichte u. A. durch die von ihm intendirte „Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit, wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewussten

Gottes" und, insbesondere in der Aesthetik, durch „Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens".)

August von Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, Berlin 1838. Gott und Palingenesie, Berlin 1842. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844.

Karl Daub, die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wiss. des Glaubens und seiner Artikel, Heidelberg 1833. Ueber den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen, in den Studien von Ullmann und Umbreit, 1833, Heft 2. Philosoph. und theolog. Vorlesungen, hrsg. von Marheineke und Dittenberger, 7 Bde., Berlin 1838—44. (Vgl. Wilh. Hermann, die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub, Hamburg u. Gotha 1847.)

U. Dellingshausen, Versuch einer speculativen Physik, Leipzig 1851.

J. F. G. Eiselen, Handbuch des Systems der Staatswissenschaften, Breslau 1828.

Joh. Eduard Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berlin 1837, Leib und Seele, Halle 1837, 2. Aufl. 1849. Grundriss der Psychologie, Leipzig 1840 u. ö.; psychologische Briefe, Leipz. 1852, 2. Aufl. 1857. Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1841 u. ö. Philosophische Vorlesungen über den Staat, Halle 1851. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Leipzig 1858. Die Schriften zur Geschichte der Philosophie sind bereits oben angeführt worden.

Emil Feuerlein, die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen, Tübingen 1857—59. Rousseau'sche Studien, in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift: der Gedanke, Berlin 1861 ff.

Kuno Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, Stuttgart 1852, 2. umgearb. Aufl. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Stuttg. 1853. Geschichte der neuern Philosophie, Mannheim 1854 ff., 2. Aufl. 1865 ff. Baco von Verulam, Leipzig 1856. Schiller als Philosoph, Frankfurt a. M. 1858.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik und Wissenschaftslehre, Bd. I, Leipz. 1864 (schliesst sich in der Behandlung der „eigentlichen Logik" oder Sachvernunftswissenschaft an Hegel und näher an Rosenkranz an, weicht aber principiell von dem Hegelianismus insbesondere durch die Unterscheidung dreier „äquivok-disparater" Doctrinen ab, die unter dem Collectivnamen der Logik vereinigt seien, nämlich der realen, formalen und inductiven Logik oder der „Sachvernunftswissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre").

Georg Andreas Gabler, Lehrbuch der philos. Propädeutik, erste Abth.: Kritik des Bewusstseins, Erlangen 1827. De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, Heft 1, Berlin 1843.

Eduard Gans, das Erbrecht in weltgesch. Entwickelung, Berlin 1824—35. Vermischte Schriften, Berlin 1834.

Karl Friedr. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zum christl. Glaubensbekenntniss, Berlin 1829. Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie auf dem Grabe ihres Stifters, Naumburg 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht der speculativen Philosophie, eine Ostergabe, Berlin 1835. Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berlin 1838.

L. J. Hanusch, Handbuch der wissenschaftlichen Denklehre (Logik), Lemberg 1843, 2. umgearb. Aufl. Prag 1850. Grundzüge eines Handbuchs der Metaphysik, Lemberg 1845.

Leop. von Henning, Principien der Ethik in histor. Entwicklung, Berlin 1824. Das einflussreiche Organ des Hegelianismus, die Zeitschrift: „Jahrbücher für wiss. Kritik", ist von 1827—47 durch Henning redigirt worden.

Herm. Friedr. Wilh. Hinrichs, die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft, nebst einem Vorwort von Hegel, Heidelberg 1822. Grundlinien der Philosophie der Logik, Halle 1826. Das Wesen der antiken Tragödie, Halle 1827. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in hist.-philos. Entwickelung. Leipzig 1848—52.

Heinr. Gust. Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst, Stuttgart und Tübingen 1835. Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei, Berlin 1842—43. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berlin 1855—58.

Christian Kapp, Christus und die Weltgeschichte, Heidelberg 1823. Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte, Erlangen 1826. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Gesch. des Tages von einem vieljährigen Beobachter. Leipzig 1843.

Ernst Kapp, philosophische Erdkunde, Braunschweig 1845.

Friedrich Kapp, der wiss. Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835.

Ferdinand Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berlin 1858. Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie, Leipzig 1861.

Gust. Andreas Lautier, philos. Vorlesungen, Berlin 1853.

G. O. Marbach, Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, 1. Abth.: Gesch. der griech. Philos., 2. Abth.: Gesch. der Philos. im Mittelalter, Leipzig 1838—41.

Friedr. Aug. Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berlin 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berlin 1845.

Philipp Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik, 2. Aufl. Berlin 1827. Theolog. Vorlesungen, hrsg. von St. Matthies und W. Vatke, Berlin 1847 ff.

Carl Ludwig Michelet, System der philosoph. Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprincip, Berlin 1828. Anthropologie und Psychologie, Berlin 1840. Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele, oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berlin 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philosophische Trilogie, erstes Gespräch: die Persönlichkeit des Absoluten, Nürnberg 1844, zweites Gespräch: der histor. Christus und das neue Christenthum, Darmstadt 1847, drittes Gespräch: die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen. Berlin 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankfurt a. d. O. u. Berlin 1848. Zur Unterrichtsfrage ebd. 1848. Esquisse de Logique, Paris 1856. Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berlin 1859—60. Naturrecht oder Rechtsphilosophie, Bd. I.: Einleitung, Grundrechte, Privatrecht, Bd. II.: öffentl. Recht, allgem. Rechtsgeschichte, Berlin 1866. Die historischen Schriften Michelet's, bezüglich auf Aristoteles und auf die neueste Philosophie, sind schon oben (I, 2. Aufl., § 46, S. 125 und 126, § 50, S. 148, und III. S. 127) angeführt worden.

Ferd. Müller, der Organismus und die Entwickelung der politischen Idee im Alterthum oder die alte Geschichte vom Standpunkte der Philosophie, Berlin 1839.

Joh. Georg Mussmann, Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berlin 1827. Grundlinien der Logik und Dialektik, Berlin 1828. Grundriss der allgem. Gesch. der christl. Philosophie mit bes. Rücksicht auf die christl. Theologie, Halle 1830.

Ludwig Noack, der Religionsbegriff Hegels, Darmstadt 1845. Mythologie und Offenbarung; die Religion in ihrem Wesen, ihrer gesch. Entwickelung und absoluten Vollendung, Darmstadt 1845—46. Das Buch der Religion, oder der relig. Geist der Menschheit in seiner gesch. Entwicklung, Leipzig 1850. Die christliche Mystik des Mittelalters und seit dem Reformationsalter, Königsberg 1853. Geschichte der Freidenker (Engländer, Franzosen, Deutsche) 1853—55. Ferner manche andere, meist religionsphilosophische Schriften, worin Noack sich theilweise an Reiff und Planck angeschlossen hat. Von 1846 bis 1848 hat Noack die zu Darmstadt erschienenen Jahrbücher für speculative Philosophie und speculative Bearbeitung der empirischen Wissenschaften herausgegeben, in welchen auch die philosophische Gesellschaft zu Berlin ihre damaligen Arbeiten veröffentlicht hat. Noack's „Psyche" (1858 ff.) ist eine populär wissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie.

Heinrich Bernhard Oppenheim, System des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philosophie des Rechts und der Gesellschaft, Stuttgart 1850 (bildet den V. Band der Neuen Encycl. der Wissenschaften und Künste).

Ed. Ph. Peipers, System der gesammten Naturwissenschaften nach monodynamischem Princip, Köln 1840—41. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

K. Prantl (dessen Standpunkt nur theilweise mit dem Hegel'schen übereinkommt), Gesch. der Logik, Leipzig 1855 ff. Die Vorstufen der neuern Rechtsphilosophie, München 1858.

Jak. Friedr. Reiff, der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1841. Das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie, Tübingen 1842. (Reiff hat sich von Hegel aus Fichte genähert.)

Friedr. Richter (aus Magdeburg), die Lehre von den letzten Dingen, Theil I., Breslau 1833, Theil II., Berlin 1844. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854.

Joh. Karl Friedr. Rosenkranz, de Spinozae philosophia diss., Halle und Leipzig 1828. Ueber Calderon's wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständniss der Faust'schen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schriften de tribus impostoribus, Halle 1830. Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclopädie der theolog. Wissenschaften, Halle 1831, 2. Aufl. 1845. Allg. Gesch. des Poesie, Halle 1832—33. Das Verdienst der Deutschen um die Philos. der Geschichte, Königsberg 1835. Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Königsberg 1836. Psychologie, Königsberg 1837, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1863. Geschichte der Kant'schen Philosophie (Bd. XII. der Werke Kants h. v. Ros. u. Schubert), Leipz. 1840. Studien, 5 Bändchen, Berlin u. Leipzig 1839—48. Ueber Schelling und Hegel, Sendschreiben an Pierre Leroux, Königsberg 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berlin 1844. Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre, Leipzig 1845, 2. Aufl. 1864. Göthe u. s. Werke, Königsberg 1847, 2. Aufl. 1856. Die Pädagogik als System, Königsberg 1848. System der Wissenschaft, Königsberg 1850. Meine Reform der Hegelschen Philosophie, Sendschreiben an J. U. Wirth, Königsberg 1852. Aesthetik des Hässlichen, Königsberg 1853. Die Poesie und ihre Geschichte, Entwicklung der poet. Ideale

der Völker, Königsberg 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berlin 1858. Wissenschaft der logischen Idee, Königsberg 1858–59, nebst Epilegomena, ebd. 1862.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berlin 1827. Abhandlungen zur Philos. der Kunst, Berlin 1837—47. Die Kunst der dramat. Darstellung, Berlin 1841, 2. Aufl. Leipz. 1864.

Arnold Ruge, die Platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Halle'sche Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst, 3 Bde., Leipz. 1838—40. Deutsche Jahrbücher für Wiss. u. Kunst, 2 Bde., Leipzig 1841—42. Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Zürich 1843. Ruge und Marx, deutsch-französische Jahrbücher, 2 Hefte, Paris 1844. Gesammelte Werke, 4 Bde., Mannheim 1846. In jüngster Zeit (seit 1860) hat Ruge sich durch seine Uebersetzung von Buckle's Geschichte der Civilisation auch um die Philosophie wiederum verdient gemacht.

Jul. Schaller, die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems, Leipzig 1837. Der histor. Christus und die Philosophie, Kritik der dogmatischen Grundidee des Lebens Jesu von Strauss, Leipzig 1838. Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit, Leipzig 1841—46. Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's, Leipzig 1847. Briefe über Alexander von Humboldt's Kosmos, Leipzig 1850. Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wiss. u. prakt. Werthe, Leipzig 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 u. ö. Das Seelenleben des Menschen, Weimar 1860.

Max Schasler, die Elemente der philos. Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's, Berlin 1847.

Alexis Schmidt, Beleuchtung der neuen Schelling'schen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, nebst Darstellung und Kritik der früheren Schelling'schen Philosophie, und einer Apologie der Metaphysik, besonders der Hegel'schen, gegen Schelling und Trendelenburg, Berlin 1843.

Reinhold Schmidt, Solgers Philosophie, Berlin 1841.

H. Schwarz, über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, Hannover 1857.

F. K. A. Schwegler, Jahrbücher der Gegenwart, Tübingen 1844—48. Die Metaphysik des Aristoteles, Text, Uebersetzung und Commentar, Tübingen 1846–48. Geschichte der Philos. im Umriss, Stuttgart 1848, 5. Aufl. 1863.

G. W. Snellman, Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit, Tübingen 1841.

Theod. Sträter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, I., Bonn 1861.

David Friedrich Strauss, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen 1835 bis 1836, 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheidigung dieser Schrift, ebend. 1837—38. Zwei friedliche Blätter, Altona 1839. Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839. Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen 1840—41. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu „für das deutsche Volk" Leipzig 1864 (vgl. über dieselbe und über Renan's Vie de Jésus Zeller in von Sybel's hist. Zeitschr. XII, S. 70 ff., wiederabg. in Zeller's Vortr. u. Abh., Leipz. 1865, S. 435 ff.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Berlin 1865 (eine Kritik der Schleiermacher'schen Vorlesungen über das Leben Jesu).

Gustav Thaulow, Erhebung der Pädagogik zur philos. Wissenschaft oder Einleitung in die Philosophie der Pädagogik, Berlin 1845. Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht, aus Hegel's sämmtl. Schriften gesammelt und systematisch geordnet, Bd. I.: Zum Begriff der Erziehung, Kiel 1853, Bd. II.: Gesch. der Erziehung, ebend. 1854, Bd. III.: Zur Gymnasialpädagogik u. Univ. Gehöriges, ebend. 1854. Einleitung in die Philosophie und Encyclopädie der Philos. im Grundrisse, Kiel 1862.

Wilh. Vatke, die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade, Berlin 1841.

Friedr. Theod. Vischer, über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philosophie des Schönen, Stuttgart 1837. Kritische Gänge, Tübingen 1844 ff. Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, I.: Metaphysik des Schönen, II. die Kunst, III. die Künste, Reutlingen und Leipzig 1846—57. Register, Stuttgart 1858. Ueber das Verhältniss von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858.

Georg Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Leipzig 1847—49. Logik und Metaphysik, Halle 1850—51.

Karl Werder, Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1. Abth. Berlin 1841.

Eduard Zeller, platonische Studien, Tübingen 1839. Die Philosophie der Griechen, Tüb. 1844—52, 2. Aufl. 1855—66 (s. o. Theil I, 2. Aufl., § 7, S. 23). Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie, Heidelberg 1862.

Zum Naturalismus hat die Hegel'sche Doctrin Ludwig Feuerbach umgebildet. Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Nürnberg 1830. Das Wesen des Christenthums, Leipzig 1841 u. ö. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich 1843. Das Wesen der Religion, 2. Aufl. Leipzig 1849 und andere Schriften. Sämmtliche Werke, 10 Bde., Leipzig 1846—66.

Einen Realismus hat K. Ch. Planck ausgebildet, die Weltalter, 1. Theil: System des reinen Realismus, Tübingen 1850, 2. Theil: das Reich des Idealismus, oder zur Philos. der Geschichte, ebend. 1851. Grundlinien einer Wissenschaft der Natur, als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen, Leipzig 1864.

Vom Hegelschen Standpunkte ausgehend, suchen I. H. Fichte, Weisse, Chalybäus und Andere die Speculation durch kritische Umbildung einerseits der Theologie, andererseits der Empirie anzunähern.

Immanuel Herm. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, Sulzbach 1829, 2. Aufl. 1841. Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelberg 1833. Ontologie, Heidelberg 1836. Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834, 2. Aufl. Leipzig 1855. Speculative Theologie, Heidelbg. 1846—47. System der Ethik, Leipzig 1850—53. Anthropologie, Leipzig 1856, 2. Aufl. 1860. Zur Seelenfrage, eine philos. Confession, Leipzig 1859. Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen, Leipzig 1864.

Herm. Ulrici, das Grundprincip der Philosophie, Leipzig 1845—46. System der Logik, Leipzig 1852; Compendium der Logik, ebend. 1860. Glauben und Wissen, Leipzig 1858. Gott und die Natur, Leipzig 1861, und andere antimaterialistische Schriften und Abhandlungen, ferner literaturhistorisch-ästhetische Schriften, insbesondere über die Geschichte der hellenischen Dichtung, Berlin 1835 und über Shakespeare's dramatische Kunst, 2. Aufl. Leipz. 1847.

J. Ulrich Wirth, Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Leipzig u. Stuttgart 1836. System der speculativen Ethik, Heilbronn 1842 (I.: reine Ethik, II.: concrete Ethik). Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttg. u. Tüb. 1845.

Christian Weisse, System der Aesthetik als Wissenschaft des Schönen, Leipz. 1830. Ueber das Verhältniss des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegel's Abscheiden, nebst einer kurzen Darstellung meiner Ansicht des Systems der Philosophie, Leipzig 1832, ferner mehrere auf die Bibelkritik bezügliche und religionsphilosophische Schriften, insbesondere über die Christologie Luthers, Leipzig 1852, philos. Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipzig 1855. Für Weisse's Stellung zur Philosophie der Gegenwart ist seine akademische Rede charakteristisch: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Leipzig 1847.

Heinr. Mor. Chalybäus, Wissenschaftslehre, Leipzig 1846. System der speculativen Ethik, Leipzig 1850. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861.

Karl Philipp Fischer, die Idee der Gottheit, Tübingen 1839. Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philos. Wiss., Frankfurt 1847—55. Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853.

Sengler, Erkenntnisslehre, Heidelberg, 1858.

Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit oder Gott und sein Verhältniss zur Welt: insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit, Hannover 1861.

K. Sederholm, der geistige Kosmos, Leipzig 1859. Der Urstoff und der Weltäther, Moskau 1864.

Rud. Seydel, Logik oder Wissenschaft vom Wissen, Leipzig 1866 (schliesst sich zunächst an Chr. H. Weisse und an Schelling an).

Katholischerseits ward dem Schelling-Hegelschen „Pantheismus" namentlich durch Anton Günther ein „Dualismus" entgegengesetzt, den jedoch die kirchliche Autorität verworfen hat. Günther lässt das Schelling-Hegelsche Entwicklungsprincip für die „Natur" gelten, deren Gebiet er bis zu der empfindenden, vorstellenden und Begriffe bildenden „Seele" ausdehnt, stellt aber über diese „Seele" den „Geist" als ein selbstständiges, nicht an den Leib gebundenes Wesen, und stellt ebenso die Gottheit antipantheistisch über die Welt, die von Gott als seine „Contraposition" geschaffen sei. Anton Günther, Vorschule zur speculativen Theologie, Wien 1828, 2. Aufl. 1846. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835, und viele andere Schriften. Die von A. Günther und J. E. Veith herausgegebene Zeitschrift Lydia, Wien 1849—54, war ein Organ des Güntherianismus. Im Jahre 1857 wurden zu Rom nach mehrjährigen Verhandlungen theologische und psychologische Sätze Günthers, der diesem Ausspruch „laudabiliter se subjecit", als irrig verurtheilt. Ebenso war früher der gemässigte philosophisch-theologische Rationalismus des Hermes und der Hermesianer der kirchlichen Censur erlegen.

Zu den Philosophen, auf deren Richtung Schleiermacher von beträchtlichem Einfluss geworden ist, gehören die besonders als Historiker der Philosophie bedeutenden Forscher Brandis und Ritter. Von Schleiermacher und theilweise auch von Hegel angeregt sind auch die Philosophen Braniss, Vorländer, Helfferich, George, der speculative Theologe Richard Rothe und Andere.

Die auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Werke von Chr. Aug. Brandis und Heinr. Ritter sind oben erwähnt worden. Ritter hat ausserdem besonders noch verfasst: Vorlesungen zur Einleitung in die Logik, Berlin 1823, Abriss der philosophischen Logik, ebend. 1824, 2. Aufl. 1829, System der Logik und Metaphysik, Göttingen 1856, Encyclopädie der philos. Wissenschaften, 3 Bde., Göttingen 1862—64. Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen, Gotha 1865.

Julius Braniss, die Logik in ihrem Verhältniss zur Philosophie, geschichtlich betrachtet, Berlin 1823. Grundriss der Logik, ebend. 1830. Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1824. System der Metaphysik, Breslau 1834. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, Breslau 1848. Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit, Rede beim Rectoratsantritt, Berlin 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, in: Abh. der hist.-phil. Gesellschaft zu Breslau, Bd. I., 1857.

Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, Berlin 1841. Erkenntnisslehre, 1847. Geschichte der neuern Moralphilosophie, Marburg 1855 (s. o. S. 2).

Adolf Helfferich, die Metaphysik als Grundwissenschaft, Hamburg 1846. Der Organismus der Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte, Leipzig 1856. Die Schule des Willens, Berlin 1858.

Leop. George, Mythus und Sage, Berlin 1837. Ueber Princip und Methode der Philosophie, mit Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, Berlin 1842. System der Metaphysik, Berlin 1844. Die fünf Sinne, Berlin 1846. Lehrbuch der Psychologie, Berlin 1854.

Rich. Rothe, theologische Ethik, Wittenberg 1845—48.

Auch auf I. Herm. Fichte, Chr. Herm. Weisse u. A. (s. o.) hat neben Hegel besonders Schleiermacher einen wesentlichen Einfluss geübt.

Unter Schopenhauer's Anhängern möchte Julius Frauenstädt als der selbstständigste und bedeutendste zu bezeichnen sein. Derselbe ist vom Hegelianismus zur Schopenhauer'schen Doctrin übergegangen. Als Hegelianer hat er verfasst: die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, Berlin 1838, die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel, Berlin 1839, Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie, Berlin 1840. Seine Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, wie auch Schriften von E. O. Lindner, Asher und Anderen sind oben (§ 25, S. 243 f.) erwähnt worden. Auf Schopenhauerschem Standpunkt hat Frauenstädt ferner Schriften über die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Leipzig 1855, über den Materialismus, ebend. 1856, Briefe über die natürliche Religion, Leipzig 1858, endlich eine Schrift: das sittliche Leben, ethische Studien, Leipzig 1866, verfasst.

Anfangs sehr isolirt, hat später Herbart einen ziemlich zahlreichen Kreis von Schülern gefunden. Die hauptsächlichsten philosophischen Schriften und Abhandlungen der Herbart'schen Schule sind (nach Allihns oben angeführtem Verzeichniss, das durch die bibliographischen Angaben in den späteren Heften der Zeitschr. für exacte Philos. ergänzt wird) folgende.

Friedr. Heinr. Theod. Allihn, Antibarbarus logicus, Halle 1850; erstes Heft: Einleitung in die allgemeine formale Logik, 2. Aufl., Halle 1853 (anonym). Der verderbliche Einfluss der Hegel'schen Philosophie, Leipz. 1852. Die Umkehr der Wissenschaft in Preussen, mit besonderer Beziehung auf Stahl und auf die Erwi-

derungen seiner Gegner Braniss und Erdmann. Berlin 1855. Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, nebst einer Abhandlung: über das Verhältniss der Religion zur Moral, Leipzig 1861.

Ludw. Ballauf, Abhandlungen meist psychologisch-pädagogischen Inhalts, im Oldenburger Schulblatt, in der pädagog. Revue und dem pädagog. Archiv, und in der Zeitschr. für exacte Philosophie (wo insbesondere in Band IV, Heft 1, S. 63 bis 92 ein von Ballauf verfasster Artikel: „Von Beneke zu Herbart" eine Vergleichung der beiderseitigen Doctrinen vom Herbart'schen Standpunkte aus enthält, die in theoretischem Betracht auf der Voraussetzung ruht, nur durch in der Erfahrung liegende Widersprüche könne ein Antrieb gegeben sein, die Erfahrung zu ergänzen und primitive Annahmen zu corrigiren, und zwar eben durch diejenigen Widersprüche, welche Herbart in partiellem Anschluss an die Eleaten etc. in gewissen Erfahrungsbegriffen gefunden haben will; Ballauf's Einwürfe gegen Beneke's Eudämonismus aber beruhen zum Theil auf einer falschen Isolirung der Elemente des sittlichen Gesammturtheils gegen einander, zum andern Theil auf irrigerweise aus dem Beneke'schen Princip gezogenen Consequenzen, besonders auf einer Unterschätzung des Werthes, den auch nach diesem Princip die gesicherte rechtliche Ordnung haben muss).

Ed. Bobrik, de ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues praktisches System der Logik, I, 1.: ursprüngliche Ideenlehre, Zürich 1838 (unvollendet geblieben).

Herm. Bonitz, dessen Platonica und Aristotelica oben erwähnt worden sind, ist hier auch als Mitherausgeber der „Zeitschr. für österr. Gymnasien" zu nennen, ferner als Verfasser eines Aufsatzes über philosoph. Propädeutik, in der Neuen Jenaischen Allg. Litteraturzeitung, 1846, Nr. 66.

H. G. Brzoska, über die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtung, Leipzig 1833. Brzoska war auch der Herausgeber der „Centralbibliothek für Litteratur, Statistik und Geschichte der Pädagogik und des Unterrichts".

Carl Seb. Cornelius, die Lehre von der Elektricität und dem Magnetismus, Leipzig 1855, über die Bildung der Materie aus einfachen Elementen, Leipzig 1856. Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens, Halle 1861; Ergänzungen dazu, ebend. 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Die Zeitschrift für exacte Philosophie enthält viele von Cornelius verfasste Abhandlungen.

Franz Cupr, Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen, Prag 1847. Grundriss der empirischen Psychologie, Prag 1852.

M. A. Drbal, über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculativen Syllogismus? (Linzer Gymnasial-Progr. 1857). Ueber das Erhabene (Linzer Gymnasial-Progr. 1858). Ueber die Natur der Sinne, populär-wiss. Vorträge, Linz 1860. Lehrbuch der propädeutischen Logik, Wien 1865.

Mor. Wilh. Drobisch, Recension über Herbart's Psychologie als Wissenschaft, im Novemberheft der Leipziger Litteraturzeitung vom Jahr 1828. Recension über Herbart's Metaphysik, in der Jenaischen Litteraturzeitung, Augustheft 1830. Philologie und Mathematik als Gegenstände des Gymnasialunterrichts betrachtet, mit besonderer Beziehung auf Sachsens Gelehrtenschulen, Leipzig 1832. Ueber mathematische Didaktik in der Leipziger Litteraturzeitung, 1832, Nr. 297. Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie, Leipzig 1834. Neue Darstellung

der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, nebst einem logisch mathematischen Anhange, Leipz. 1836, zweite, völlig umgearbeitete Auflage ebend. 1851, dritte, neu bearbeitete Auflage ebend. 1863. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I.—V., Lips. 1836—39. Grundlehren der Religionsphilosophie, Leipzig 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Leipzig 1842. Ueber die mathemat. Bestimmung der musikalischen Intervalle, in: Abh. der fürstl. Jablonowski'schen Gesellschaft, Leipzig 1846. Disquisitio mathematico-psychologica de perfectis notionum complexibus, Lipsiae 1846. Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie, Leipzig 1850. Abhandlungen in der Fichte'schen Zeitschr. für Philos. 1844, 45, 52, 54, 55, 56, 57, 59 und in mehreren Bänden der seit 1860 erscheinenden Zeitschrift für exacte Philosophie. Ueber die Stellung Schillers zur Kantischen Ethik, aus den Berichten der K. S. Gesellschaft der Wiss. besonders abgedruckt, Leipzig 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864.

Friedr. Exner, über Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). Die Psychologie der Hegel'schen Schule, Leipzig 1843, zweites Heft ebend. 1844. Ueber Leibnitzens Universalwissenschaft, Prag 1843 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). Ueber die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins, ebend. 1848 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.).

O. Flügel, der Materialismns, Leipzig 1865 (s. unten S. 299).

Foss, die Idee des Rechts in Herbarts Ethik, Realschulprogr., Elbing 1862.

F. E. Griepenkerl, Lehrbuch der Aesthetik, Braunschweig 1827. Lehrbuch der Logik, 2. Ausg., Helmstädt 1831. Briefe über Philosophie, und besonders über Herbarts Lehren, Braunschweig 1832.

H. F. Haccius, kann der Pantheismus eine Reformation der Kirche bilden? Hannover 1851.

Gust. Hartenstein, de methodo philosophiae, log. legibus astringenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik, Leipzig 1836. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig 1838. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lipsiae 1840. Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844. De materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lipsiae 1846. Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Gesch. der metaphysischen Probleme, Leipzig 1847 (aus den Berichten über die Verhandl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.). Darstellung der Rechtsphilos. des Grotius (aus Bd. I. der Abh. der phil.-hist. Cl. der K. S. Ges. d. Wiss.), Leipzig 1850. De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine, Lipsiae 1856. Ueber den wiss. Werth der aristotelischen Ethik (aus den Berichten der ph.-hist. Cl. der K. G. der Wiss.), Leipzig 1859.

Carl Ludw. Hendewerk, principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia, Regiomonti 1833. Herbart und die Bibel, Königsberg 1858.

Herm. v. Kayserlingk, Vergleich zwischen Fichte's System und dem System Herbart's, Königsberg 1817. Später ging Kayserlingk von der Herbart'schen Richtung ab. Er hat eine Autobiographie verfasst: Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnerungen und Begegnisse aus meinem Leben, Altona 1839.

Herm. Kern, de Leibnitii scientia generali commentatio, Progr. des K. Pädag in Halle 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Herbart'schen Metaphysik, Einladungsschr. zur Stiftungsfeier des herzogl. Gymn. in Coburg, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56.

Franz L. Kvet, Leibnitzens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857. Leibnitz und Comenius (aus den Abh. der K. Böhm. Ges. d. Wiss.), Prag 1857.

M. Lazarus, das Leben der Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berlin 1856 — 57. Lazarus und Steinthal geben seit 1859 die „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" heraus.

G. A. Lindner, Lehrbuch der empir. Psychologie, Cilli 1858. Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode, Graz 1861.

Friedr. Lott, Herbarti de animi immortalitate doctr., Gott. 1842. Zur Logik (aus den Gött. Stud. bes. abg.), Gött. 1845.

Carl Mager, anfangs Hegelianer, später der Herbart'schen Richtung zugethan, hat die Zeitschrift begründet: Pägagogische Revue, 1840 ff., von 1849—54 hrsg. von Scheibert, Langbein und Kuhn, von 1855—58 von Langbein allein. Statt derselben erscheint seitdem: Pädagogisches Archiv, hrsg. von W. Langbein, Stettin 1859 ff.

F. W. Miquel, Beiträge eines mit der Herbart'schen Pädagogik befreundeten Schulmannes zur Lehre vom biographischen Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädag. - psychologischen Lehre vom Gedächtniss, Hannover 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national, Lingen 1851. Pädagog. Abh. in den von Kern herausg. pädag. Bl. 1853 u. 54.

Jos. H. Nahlowsky, das Gefühlsleben, Leipzig 1862. Das Duell, sein Widersinn und seine moral. Verwerflichkeit, Leipzig 1864. Die ethischen Ideen, ebend. 1865. Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate, ebend. 1865. (Nahlowsky's Kritik der Beneke'schen Psychologie in der Zeitschr. für exacte Philosophie III., 1, 1862, S. 30 ff., bekundet nicht, wie Ballauf's oben erwähnte Kritik in Bd. IV., Heft 1, eine eingehendere Kenntniss derselben.)

L. F. Ostermann, pädagog. Randzeichnungen, Hannover 1850.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, ebd. 1859.

Aug. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gott. 1838.

G. L. W. Resl, die Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, Czernowitzer Schulprogr., Wien 1857.

H. H. E. Röer, über Herbart's Methode der Beziehungen, Braunschweig 1833. Das speculative Denken in seiner Fortbewegung zur Idee, Berlin 1837 (bekundet Röers Fortbewegung zum Hegelianismus).

Gust. Schilling, Lehrbuch der Psychologie, Leipzig 1851. Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes, Leipzig 1863.

H. Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie, Berlin 1855. Der Ursprung der Sprache, 2. Aufl., Berlin 1858. Gesch. der Sprachwiss. bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Berlin 1863—64. Seit 1859 giebt Steinthal mit Lazarus die oben erwähnte Zeitschrift heraus.

Stephan, de justi notione quam proposuit Herb., diss. inaug., Gott. 1844. Ueber Wissen und Glauben, skeptische Betrachtungen, Hannover 1846. Ueber das Verhältniss des Naturrechts zur Ethik und zum positiven Recht, Göttingen 1854.

E. Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen, Berlin 1824—25. (Halbherbartianisch.)

K. V. Stoy, Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Leipz. 1861 ff.

Ludw. Strümpell, de methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbart's Philosophie, Gött. 1834. Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840. De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Dorpat 1843. Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Vorschule der Ethik, Mitau 1845. Entwurf der Logik, Mitau und Leipzig 1846. Die Universität und das Universitätsstudium, Mitau 1848. Geschichte der griech. Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung. Erste Abth.: Gesch. der theoret. Philosophie der Griechen, Leipzig 1854. Zweite Abth., 1. Abschnitt: Gesch. der prakt. Ph. d. Gr. vor Aristoteles, ebend. 1861. Der Vortrag der Logik und sein didaktischer Werth für die Universitätsstudien, mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaften (aus der Päd. Revue bes. abg.), Berlin 1858.

G. F. Taute, die Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbart's. Erster Theil: allgem. Religionsph., Elbing 1840. Zweiter Theil: Ph. des Christenthums, Leipzig 1852. Die Wissenschaften und Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, Rede, Königsberg 1848. Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip und sein Gegensatz, Rede, ebend. 1848. Pädagogisches Gutachten über die Verhandlungen der Berliner Conferenz für höheres Schulwesen, Königsberg 1849.

G. Tepe, die praktischen Ideen nach Herbart, im Osterprogr. des Emdener Gymn. 1854, auch als selbstständige Schrift, Leer und Emden 1861. Ueber Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktischen Ideen, Emden 1863.

E. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851. Die Stahl'sche Rechts- und Staatslehre in ihrer Unwissenschaftlichkeit dargethan, in der krit. Zeitschr. für die gesammte Rechtswiss., Heidelberg 1857, Bd. IV., S. 385—424. Die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel, in der Zeitschr. f. ex. Ph., Bd. I., und andere Abh. in eben dieser Zeitschrift. Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls, Leipzig 1861.

Carl Thomas, Spinozae syst. philos. delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Königsberg 1840. Spinoza's Individualismus und Pantheismus, ebend. 1848. Die Theorie des Verkehrs, erste Abth.: die Grundbegriffe der Güterlehre, Berlin 1841.

C. A. D. Unterholzner, juristische Abhandlungen, München 1810. (Die vierte Abh. entwickelt die philos. Grundsätze eines Strafsystems mit besonderer Rücksicht auf Herbart's praktische Philosophie.)

Theodor Vogt, Form und Gehalt in der Aesthetik, Wien 1865.

Wilh. Fridolin Volkmann, Grundriss der Psychologie vom Standpunkte des philos. Realismus aus und nach genetischer Methode, Halle 1856. Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie aus den Abh. der K. Böhmischen Ges. der Wiss., V. Folge, 10. Bd., Prag 1858.

J. H. W. Waitz, die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Theodor Waitz, Grundlegung der Psychologie, Hamburg und Gotha 1846. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschweig 1849. Allgemeine Pädagogik, Braunschweig 1852. Der Stand der Parteien auf dem Gebiete der Psychologie, in der „Allg. Monatsschr. f. Wiss. u. Litt.", Braunschweig 1852, Oct.- und Nov.-Heft und 1853, Augustheft. Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1859—64.

W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, Progr. des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Berlin 1856.

Theod. Wittstein, neue Behandlung des math.-psychol. Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannover 1845.

Tuiscon Ziller, über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilosophischen Ansichten, Leipzig 1853. Einleitung in die allgemeine Pädagogik, Leipzig 1856. Die Regierung der Kinder, Leipzig 1857. Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Leipzig 1865.

Rob. Zimmermann, Leibnitz' Monadologie, deutsch mit einer Abh. über L.'s und Herbart's Theorien des wirklichen Geschehens, Wien 1847. Leibnitz und Herbart, eine Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849. Ueber Bolzano's wiss. Charakter und philos. Bedeutung, in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl., Oct. 1849. Ueber einige log. Fehler der Spinozistischen Ethik, ebend. Oct. 1850 und April 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens, ebend. April 1852. Ueber Leibnitzens Conceptualismus, ebend. April 1854. Leibnitz und Lessing, eine Studie, ebend. Mai 1855. Das Rechtsprincip bei Leibnitz, Wien 1852. Ueber das Tragische und die Tragödie, Wien 1856. Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Schiller als Denker, ein Vortrag zur Feier seines 100jährigen Geburtstages in den Abh. der K. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, V. Folge, 11. Band, Prag 1859. Philosophische Propädeutik, 2. Aufl., Wien 1860. Philosophie und Erfahrung, eine Antrittsrede, Wien 1861. Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft, Wien 1865.

Der Herbart'schen und noch mehr der Leibnitzischen Richtung steht Hermann Lotze nahe, wiewohl er mit Recht gegen eine Subsumtion seiner Doctrin unter den Begriff des Herbartianismus protestirt. Metaphysik, Leipzig 1841. Logik, ebend. 1843. Medicinische Psychologie, Göttingen 1852. Streitschriften, Leipzig 1857. Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Leipzig 1856—64.

Den Spinozistisch-Kantischen Gedanken, dass Seele und Leib nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen Eines Realen seien (indem nämlich dasselbe von aussen oder von innen, durch die Sinne oder durch das Selbstbewusstsein aufgefasst werde), verbindet mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines raumlosen oder punktuellen Wesens neigt, aber die „Seele“ nicht auf Ein Atom einschränkt, und mit der Annahme einer Beseelung der einzelnen Gestirne und des Universums der Physiker und Philosoph Gustav Theodor Fechner. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1836, 2. Aufl. 1866. Ueber das höchste Gut, Leipzig 1846. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, Leipzig 1848. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Leipzig 1851. Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, Leipzig 1855, 2. Aufl. ebend. 1864. Elemente der Psychophysik, Leipzig 1860. Ueber die Seelenfrage, Leipzig 1861. Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Leipzig 1863.

Von wesentlicher Bedeutung für die philosophische Erkenntniss ist die Reduction von Naturgesetzen, die durch positive Forschung ermittelt worden sind, auf gemeinsame Principien, wie insbesondere in Joh. Müller's Physiologie, in Alex. v. Humboldt's Kosmos, in den Abhandlungen von H. Helmholtz: über die Erhaltung der Kraft, eine physikalische Abhandlung, Berlin 1847; über die Wechselwirkung der

Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik, ein populär-wiss. Vortrag, Königsberg 1854 etc.; eine hieran anknüpfende Psychologie stellt Wilh. Wundt auf in seinen Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, Leipzig 1863. Auch Wilh. von Humboldt's sprachwissenschaftliche und ästhetische, Roscher's und Anderer nationalökonomische Forschungen etc. stehen zu den philosophischen Problemen in naher Beziehung.

Unter den Anhängern Beneke's ist der bedeutendste Johann Gottlieb Dressler, der, durch Beneke's Erziehungslehre für dessen Richtung gewonnen, sich um die Erläuterung und Vertheidigung derselben sehr verdient gemacht hat. J. G. Dressler, Beiträge zu einer bessern Gestaltung der Psychologie und Pädagogik, a. u. d. T.; Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft, Bautzen 1840—46. Praktische Denklehre, Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? ein Beitrag zur Orientirung über B.'s System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe, Berlin 1862. Ausserdem hat Dressler zahlreiche Abhandlungen in pädagogischen Zeitschriften (insbesondere auch in Diesterweg's pädagog. Jahrb.) erscheinen lassen. Von ihm ist nach Beneke's Tode Beneke's Lehrbuch der Psychologie in dritter Auflage, Berlin 1861, und Beneke's Erziehungs- und Unterichtslehre, gleichfalls in dritter Auflage, Berlin 1864, herausgegeben worden. Eine populäre Darstellung der Grundzüge der Beneke'schen Psychologie enthält die Schrift: G. Raue, die neue Seelenlehre B.'s nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, 2., 3. u. 4. Aufl., besorgt von Dressler, ebd. 1850 u. 1854, Mainz 1865 (ins Flämische übersetzt durch J. Blockhuys, Gent 1859). Der Pädagog J. R. Wurst hat in seiner Schrift: „die zwei ersten Schuljahre" Beneke's Seelenlehre pädagogisch verwerthet. Kämmel hat zu Hergang's „Pädagog. Realencyclopädie" Beiträge geliefert, die auf Beneke'schen Lehren beruhen. Neben pädagogischen Schriften über die Entwicklung des Bewusstseins von Börner, Dittes, Ueberweg sind aus der Beneke'schen Schule hervorgegangen: Otto Börner, die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857; Friedrich Dittes, das Aesthetische, Leipzig 1854, über Religion und religiöse Menschenbildung, Plauen 1855, Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralischen Erziehung, Leipzig 1856, über die sittliche Freiheit, Leipzig 1860. Von Heinrich Neugeboren und Ludwig Korodi ist eine Vierteljahrsschrift für die Seelenlehre, Kronstadt 1859—61, herausgegeben worden.

Beneke's empirischen Standpunkt versetzt mit Fichte'scher Speculation in freier Umbildung Carl Fortlage, System der Psychologie, Leipzig 1855. Einen auf Baco zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe, Antäus, Berlin 1857; Wendepunkt der Philos. im 19. Jahrh., Berlin 1834; Gegenwart und Zukunft der Philos. in Deutschland, Berlin 1852.

Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntniss eine gemeinsame Basis theils in der Geschichte der Philosophie, theils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doctrinen (wie der Aristotelischen Logik), theils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft. Der Rückgang auf diese gemeinsamen Ausgangspunkte philosophischer Forschung, die Kritik einseitiger Doctrinen und die unternommene Reconstruction der Philosophie auf gesichertem Grunde ist das wesentliche Verdienst Adolf Trendelenburg's um die philosophische Wissenschaft und um den philosophischen Unterricht. Ausser Trendelenburgs oben erwähnten philologischen und historischen Schriften kommen hier noch insbesondere die didak-

tisch höchst werthvollen „Elementa logices Aristot.“, Berol. 1836 u. ö. nebst den zugehörigen „Erläuterungen“, Berlin 1842, 2. Aufl. 1861, ferner die Hauptwerke: Logische Untersuchungen, Berlin 1840, 2. Aufl. Leipzig 1862, und: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipzig 1860, in Betracht. An Trendelenburg haben Carl Heyder, die Arist. und Hegelsche Dialektik, I., Erlangen 1845, A. L. Kym, die Weltanschauungen und deren Consequenzen, Zürich 1854, und Andere sich angeschlossen; in der erneuten Basirung der Logik auf Aristotelische Principien kommt mit Trendelenburg auch Fr. Ueberweg, System der Logik und Gesch. der logischen Lehren, Bonn 1857, 2. Aufl. ebend. 1865, überein.

Neben den bezeichneten philosophischen Richtungen gehen manche andere, ältern und neuern Ursprungs, her.

Auf den meisten katholischen Lehranstalten herrscht ein scholastisch modificirter Aristotelismus, insbesondere die thomistische Doctrin; doch hat in neuester Zeit, besonders in Oesterreich, auch der Herbartianismus einen grossen Einfluss gewonnen. Sporadisch tauchen Versuche selbstständiger Umgestaltung der Philosophie auf, wie der von Frohschammer (dem Herausgeber der Zeitschrift: Athenaeum), der von Michelis (dem Verfasser einer oben citirten Schrift über Plato, einer Uebersicht über den Entwicklungsgang der Philosophie und anderer Schriften und Abhandlungen) etc. Ueber Bernh. Bolzano (1781—1848; Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837, Athanasia ebd. 1838 etc.) s. M. J. Fesl und R. Zimmermann a. o. (S. 294) a. Ort. Oischinger, Syst. der christl. Philos., 2. Aufl., Straubing 1852. Mart. Deutinger, der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, aus dem handschriftl. Nachlass des Verstorbenen herausgegeben von Lorenz Kastner, München 1866. (Vgl. o. S. 288).

Zahlreiche und zum Theil sehr bedeutende Anhänger hat die Kantische Richtung, obschon heute weniger unter den Philosophen von Profession, als unter Vertretern positiver Wissenschaften und in dem weiteren Kreise der Gebildeten. Zu den Philosophen dieser Richtung gehört ausser Reichlin-Meldegg u. a. oben (§ 19, S. 183 ff.) Erwähnten insbesondere noch Jürgen Bona Meyer, der Verfasser der oben erwähnten Schriften: Thierkunde des Aristoteles, über Voltaire und Rousseau, über Fichte's Reden an die deutsche Nation, ferner einer Schrift zum Streit über Leib und Seele, Hamburg 1856, über die Idee der Seelenwanderung, Hamburg 1861, und anderer philosophischer und pädagogischer Schriften und Abhandlungen. Ernst Reinhold (K. L.'s Sohn, 1793—1855; vgl. o. I, S. 10) stand dem Kantianismus nahe. Zu Kant's kritischem Grundgedanken bekennt sich auch Alb. Lange, der Verfasser der „Geschichte des Materialismus“, Iserlohn 1866. Unter den Naturforschern ist neben Apelt, Schleiden etc. namentlich auch Helmholtz zu erwähnen, der die Verwandtschaft zwischen der transscendentalen Aesthetik Kant's und der heutigen physiologisch-psychologischen Theorie der Sinneswahrnehmung hervorhebt, ferner der Physiolog C. Rokitansky u. A. Mit dem Kantischen Kriticismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf dem Kantischen Apriorismus und Subjectivismus ruhend, ist die gegenwärtig in der Naturforschung, sofern sie sich vom Materialismus fern hält, vorherrschende Maxime, alles, was jenseits der Grenzen exacter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntniss schlechthin auszuschliessen und dem blossen „Glauben“ völlig anheimzugeben, wie z. B. Rud. Virchow principiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich ist, Zeugniss ablegen“ will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „Flüssiges“ sei, dem Glauben das „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein“, zugesteht, S. Virchow, vier Reden über Leben und Kranksein, Berlin 1862. Ueber die psychologischen Fragen und über das Verhältniss der Naturwissenschaft zu dem Glauben

äussert sich Virchow besonders in dem Aufsatz über Empirie und Transscendenz, im Archiv für patholog. Anat. und Phys. VII, Heft 1, und in der Abhandlung über die Einheitsbestrebungen in der wiss. Medicin, verfasst 1849, wiederabgedruckt in Virchow's gesammelten Abh. zur wiss. Medicin, Frankfurt a. M. 1856, S. 1–56.

Mit eigenthümlichen Versuchen sind unter Andern hervorgetreten: Heinrich Böhmer, die Sinneswahrnehmung, Erlangen 1863 ff. Anton Rée, Wanderungen auf dem Gebiete der Ethik, Hamburg 1857. V. A. von Stägemann, die Theorie des Bewusstseins im Wesen, Berlin 1864. J. v. Kirchmann, die Philosophie des Wissens, Berlin 1864; über die Unsterblichkeit, Berlin 1865. Eugen Dühring, natürliche Dialektik, Berlin 1865. Der Werth des Lebens, Breslau 1865.

Am meisten Aufsehen hat während der letzten Jahre der noch gegenwärtig fortgehende Materialismus-Streit erregt. Durch den Entwicklungsgang der neuesten Philosophie und Naturwissenschaft, insbesondere durch die von Feuerbach und Anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus bedingt, kam derselbe, nachdem er schon früher besonders zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt und zwischen Liebig und Moleschott geführt worden war, in weiterem Umfange hauptsächlich auf Anlass des Vortrags, den Rud. Wagner auf der Naturforscher-Versammlung zu Göttingen 1854 „über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" hielt (gedruckt Göttingen 1854) zum Ausbruch. (Der erste Theil dieses Vortrags sucht darzuthun, dass die Frage, ob alle Menschen von Einem Paare abstammen, sich vom Standpunkte exacter Naturforschung aus eben so wenig bejahen, wie verneinen lasse, dass die Möglichkeit der Abstammung von Einem Paare physiologisch unbestreitbar sei, da wir immer noch physiognomische Eigenthümlichkeiten bei Menschen und Thieren entstehen und beharrlich werden sehen, welche, wenn auch nur entfernt, an die Rassenbildung erinnern, und dass daher die jüngsten Resultate der Naturforschung den biblischen Glauben unangetastet lassen. Der zweite Theil des Vortrags wendet sich gegen den Satz Karl Vogt's: „die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer „Seele" anschliessen; — sie erkennt in den Seelenthätigkeiten Functionen des Gehirns als des materiellen Substrats". Wagner geht auf den ältesten christlichen Standpunkt zurück, indem er behauptet, aus diesem Satze folge die praktische Consequenz, dass Essen und Trinken die höchste menschliche Function sei; er hält die Naturwissenschaft nicht für reif, um aus ihrem Mittelpunkt heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden, und will in die Lücke des Wissens den Glauben an eine individuelle, beharrliche Seelensubstanz treten lassen, um nicht „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören".) Als eine „Fortsetzung der Betrachtungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" liess Wagner bald hernach ein Schriftchen: „über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen", Gött. 1854, erscheinen, worin er, wie auch in dem „Kampf um die Seele", Göttingen 1857, aus der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden successive, in den Naturlauf eingreifende Schöpfungsacte folgert, auf die Lehre von dem zukünftigen Gericht und der Wiedervergeltung die moralische Weltordnung basirt und der Seele, die er sich wie einen Gehirnäther vorstellt, nach dem Tode eine andere locale Existenz vindicirt, indem ihre Ueberpflanzung in einen anderen Weltraum eben so schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne zur Erde; eben so könne diese Seele einst zurückkehren und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werden.) Gegen Wagner's Auseinanderhaltung des Wissens und Glaubens und gleichsam „doppelte Buchhaltung", die er schon früher in seinen physiologischen

Schriften und in Aufsätzen für die Augsburger Allgem. Zeitung bekundet hatte, hatte sich u. A. schon Lotze in seiner „medicinischen Psychologie" erklärt, da eine harmonische Gesammtüberzeugung ein wesentliches Bedürfniss des Geistes sei. Carl Vogt nahm den Fehdehandschuh, den Wagner ihm hinwarf, auf und kämpfte in: Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen 1854 u. ö. hauptsächlich mit der Waffe der Satire gegen dessen Ansichten an. In wissenschaftlichem Zusammenhange geht Vogt in seinen physiolog. Briefen, Stuttgart 1845—47 u. ö., Bildern aus dem Thierleben, Frkf. a. M. 1852, und Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Giessen 1864, auf jene Fragen ein. Die systematische Ausbildung des materialistischen Princips haben sich hauptsächlich Jac. Moleschott und Louis Büchner zur Aufgabe gesetzt. Moleschott, der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe, Mainz 1852, 4. Aufl. 1862; die Einheit des Lebens, Vortrag geh. an der Turiner Hochschule, Giessen 1864. L. Büchner, Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien, in allgemein-verständlicher Darstellung, Frankfurt a. M. 1855, 8. Aufl. 1864 (das eigentliche Grundbuch des heutigen deutschen Materialismus); Natur und Geist, Gespräche zweier Freunde über den Materialismus und die realphilosophischen Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857, 2. Aufl. 1865. Physiologische Bilder, Leipzig 1861. Aus Natur und Wissenschaft, Leipzig 1862. Mit dem Materialismus kommt in der Negation einer zweiten, jenseitigen oder „übersinnlichen" Welt und in der „Zufriedenheit mit der Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt" überein Heinrich Czolbe, neue Darstellung des Sensualismus, Leipzig 1855; Entstehung des Selbstbewusstseins, eine Antwort an Herrn Prof. Lotze, ebd. 1856; die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, im Gegensatze zu Kant und Hegel, naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips, Jena und Leipzig 1865. (Czolbe's methodisches Princip ist das „sensualistische", dass ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar, und dass das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, wesshalb er principiell alles Uebersinnliche ausschliesst. In den beiden ersten der angeführten Schriften nimmt Czolbe neben den physikalischen und chemischen Vorgängen auch die organischen Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln; in der Schrift über die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss dagegen erklärt er diesen letztern Versuch für verfehlt, und stellt der Materie und den zweckmässigen Formen als gleich ursprünglich „die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle oder die Weltseele" zur Seite, und verbindet mit diesen „drei fundamentalen Grenzen der Erkenntniss" als „ideale Grenze der Erkenntniss" den letzten Zweck der Welt, in dem ihre Einheit bestehe, nämlich „das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens"; das Streben nach diesem Glück in seinem wesentlichen Unterschiede von dem einseitigen Streben nach sinnlichem Glück und von dem einseitigen Egoismus ist ihm das Grundprincip der Moral und des Rechts. Um die Weltordnung als an und für sich zweckmässig denken zu können, betrachtet er sie als ewig und schreibt die gleiche Ewigkeit auch, obschon nicht den menschlichen Individuen, doch den einzelnen Weltkörpern zu, mindestens denjenigen, welche organische und beseelte Wesen tragen, insbesondere der Erde, welche letztere Annahme freilich mit astronomischen und geologischen Thatsachen streitet, insbesondere mit der allmählichen Abnahme der Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Fluth, mit den Spuren allmählicher Erkaltung, wie auch mit der Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins eines die fortschreitende Bewegung hemmenden und all-

mählich die Bahnen der sämmtlichen Weltkörper verkleinernden Mediums, welches vor der Sonderung der Massen und dem frühen Sturz der in lang gestreckten Bahnen laufenden auf den eben hierdurch immer mehr vergrösserten und erhitzten Centralkörper weit dichter, als jetzt, gewesen sein muss. Die Vibrationen im Gehirn vermögen nach Czolbe Empfindungen und Gefühle zwar nicht zu erzeugen, wohl aber aus der Weltseele, in der dieselben „latent" sind, „auszulösen", wobei jedoch diese „Auslösung" selbst als eine „elementare Thatsache" unerklärt bleibt.) Eine Tendenz zu neuer Kirchenbildung bekundet der Naturalismus bei Ed. Löwenthal, Geschichte und System des Naturalismus, Leipzig 1861 u. ö.; eine Religion ohne Bekenntniss, Berl. 1865. Einen vermittelnden Standpunkt nimmt im Materialismusstreit der Hegelianer Jul. Schaller ein, Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglaube und Wissenschaft, Weimar 1855, 3. Aufl. 1858. Vom Schopenhauer'schen Standpunkte aus unterscheidet Frauenstädt (Leipzig 1856) in dem Materialismus Wahrheit und Irrthum. Aus dem Standpunkte des theologischen Glaubens urtheilen über den Materialismus die Katholiken J. Frohschammer, Menschenseele und Physiologie, eine Streitschrift gegen K. Vogt, München 1855, Friedr. Michelis, der Materialismus als Köhlerglaube, Münster 1856, wie auch Anton Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, Luzern 1864, die Protestanten Friedr. Fabri, Briefe gegen den Materialismus, Stuttgart 1856, zweite, mit einer Abhandlung über den Ursprung und das Alter des Menschengeschlechts vermehrte Auflage, ebd. 1864, und Otto Woysch, der Materialismus und die christliche Weltanschauung, Berlin 1857, die Philosophen K. Ph. Fischer, die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853, Herm. Ulrici, Glauben und Wissen, Leipzig 1858, Gott und die Natur, ebd. 1861, 2. Aufl. 1866, Gott und der Mensch, Bd. I, ebd. 1866, und Andere. Vgl. ferner u. A.: Braubach, Köhlerglaube und Materialismus oder die Wahrheit des geistigen Lebens, Frankfurt 1850. J. B. Meyer, zum Streit über Leib und Seele, Worte der Kritik, Hamburg 1856. Robert Schellwien, Kritik des Materialismus, Berlin 1858; Sein und Bewusstsein, Berlin 1863. A. Cornill, Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungskrisen, Heidelberg 1858. Karl Snell, die Streitfrage des Materialismus, ein vermittelndes Wort, Jena 1858, wozu als Ergänzung die kurze, von gründlicher Einsicht zeugende Schrift gehört: die Schöpfung des Menschen, Leipzig 1863. Naturforschung und Culturleben, von August Nath. Böhner, Hannover 1859. M. J. Schleiden, über den Materialismus in der neueren Naturwiss., Leipzig 1863. Eine Verbindung des Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben hat M. Drossbach herzustellen gesucht: die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, Leipzig 1858; die Objecte der sinnl. Wahrn., Halle 1865. Die Bonnet'sche Tendenz der Vereinigung der Annahme durchgängiger leiblicher Bedingtheit der Seelenthätigkeiten mit dem theologischen Glauben hat Spiess erneut, der für wahrscheinlich hält, dass sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein „Keim höherer Ordnung" im Menschen bilde, der nach dem Aufhören des irdischen Lebens — nicht, wie die organischen Keime, in den Nachkommen, sondern — „in anderen Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Entwicklung gelangend, die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde". G. A. Spiess, Physiologie des Nervensystems, vom ärztlichen Standpunkte dargestellt, Braunschweig 1844; über die Bedeutung der Naturwissenschaften für unsere Zeit, und: über das körperliche Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, zwei Festreden, Frankf. a. M. 1854. In Ein Atom verlegt die Gesammtheit der psychischen Functionen des Individuums O. Flügel, der Materialismus vom Standpunkt

der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet, Leipzig 1865. Gegen den Materialismus hat in jüngster Zeit Ferd. Westhoff geschrieben, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865. Neue Versuche der Systembildung, die ein Verständniss des natürlichen und geistigen Lebens auf Grund der Ergebnisse der exacten Naturforschung zu gewinnen suchen, sind: Christian Wiener, die Grundzüge der Weltordnung, Leipzig und Heidelberg 1863, und Radenhausen, Isis, der Mensch und die Welt, Hamburg 1863. Eine Uebersicht über den modernen Materialismus in Deutschland giebt Rosenkranz, der deutsche Materialismus und die Theologie, in Hilgenfeld's Zeitschr. für hist. Theologie, VII, Heft 3, 1864. Durch gleichmässige Vertrautheit mit der Philosophie und mit der positiven Naturforschung ausgezeichnet ist F. Alb. Lange's geistvolle Schrift: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866. In jüngster Zeit hat sich dem mit der Frage nach dem Verhältniss von Kraft und Stoff eng verknüpften, aber der positiven Naturforschung näher liegenden Problem der Entstehung der Arten seit Darwin's Schrift on the origin of species (s. u. S. 302) vorzugsweise das philosophische Interesse zugewandt.

§ 29. Ausserhalb Deutschlands sind seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts originale philosophische Systeme nicht entstanden; doch ward die philosophische Tradition gewahrt und theilweise auch die Forschung weiter geführt. In England und Nordamerika blieb das philosophische Interesse vorwiegend empirisch-psychologischen, methodologischen, moralischen und politischen Untersuchungen zugewandt. In Frankreich trat dem Sensualismus und Materialismus theils die eklektisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Royer-Collard im Anschluss an Reid begründet, von Cousin durch Mitaufnahme einzelner deutschen Philosopheme weiter ausgebildet wurde und die Tradition des Cartesianismus wieder aufnahm, theils eine theosophische Richtung; in neuester Zeit gewann der Hegelianismus einzelne Anhänger; einen materialistischen „Positivismus“ hat Comte begründet. In den von der katholischen Kirche geleiteten Lehranstalten Frankreichs, Spaniens und Italiens herrscht ein modificirter Scholasticismus, insbesondere der Thomismus vor. In Belgien, Holland, Dänemark, Schweden und Norwegen, Russland, Polen und Ungarn haben die verschiedenen Richtungen der deutschen Philosophie nacheinander einen nicht unbeträchtlichen Einfluss gewonnen. In Italien, wo neben dem von der Kirche begünstigten Thomismus besonders die Lehren des an die schottische Philosophie anknüpfenden Rosmini und des ein freies Bündniss zwischen Vernunft und Glauben erstrebenden Gioberti manche Anhänger zählen, findet in jüngster Zeit auch der Hegelianismus eifrige Vertreter.

Im vierten Bande der History of the Philosophy of mind von Robert Blakey, London 1848, findet sich eine ausführliche Uebersicht über die von 1800 bis gegen 1848 erschienenen philosophischen Werke in Grossbrittannien, Deutschland, Frankreich, Italien, Belgien und Holland, Spanien, Ungarn, Polen, Schweden, Dänemark,

Russland und in den nordamerikanischen Freistaaten. Ueber die Philosophie in Frankreich im neunzehnten Jahrhundert handeln Ph. Damiron, essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Paris 1828, und H. Taine, les philosophes français du XIXe siècle, Paris 1857, 2. éd. Paris 1860. Ueber die neueste italienische Philosophie enthält eine Uebersicht die Schrift: Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine, par Marc Debrit, Paris 1859, ferner die von Ernest Naville in's Französische übersetzte Schrift: la philosophie italienne contemporaine, revue sommaire par Auguste Conti, Paris 1865; eine lebendige Schilderung der gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen in Italien und besonders in Neapel giebt auf Grund genauer Autopsie Theodor Sträter, Briefe über die italienische Philosophie, in der von Michelet hrsg. Zeitschrift: der Gedanke, Berlin 1864 und 65. Eben diese Zeitschrift enthält eine Reihe von Correspondenz-Artikeln über die gegenwärtige Philosophie ausserhalb Deutschlands. Auch die Fichte'sche Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik enthält manche Beiträge zur Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie im Auslande, u. a. in Bd. X, Tübingen 1843, S. 121—159, einen Aufsatz von T. Roorda, über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in den Niederlanden; in Bd. XXIX. ff., Halle 1856 ff., Artikel von J. B. Meyer, über den neueren Sensualismus in Frankreich; in Bd. XXX, 1857, einen Aufsatz von Warnkönig über die Philosophie des Rechts in Belgien; in Bd. XXXI, 1857, von Ed. Böhmer über die Philosophie in Italien (besonders über Bonghi und über Mamiani); in Bd. XXXIV. und in Bd. XXXV, 1859, von Rud. Seydel über Rosmini und Gioberti; in Bd. XXXV. von Meyer über Maine de Biran, etc. Ueber neuere psychologische Arbeiten im Auslande handelt insbesondere Beneke, die neue Psychologie, Berlin 1845, S. 272—350.

In England und Schottland sind die psychologischen Untersuchungen von Reid, Stewart, Brown und Anderen (s. o. S. 125 f.) fortgesetzt worden von James Mill, Analysis of human mind, 2 voll., London 1829, James Abercrombie, Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, Edinb. 1830, 14. ed. London 1856, John Young, Lectures on the intellectual philosophy, Glasgow 1835, J. Douglas, on the philosophy of the mind, Edinburg 1839, W. Hamilton, discussions on philosophy and literature 1852; on truth and error, Cambridge 1856; lectures on the logic edited by Mansel and Veitch, London 1860; J. M' Cosh, the intuitions of the mind, new edition, London 1865. Verwandter Art sind auch die Untersuchungen von Chenevix über die Ursachen der Bildung des Nationalcharakters, an Essay upon national character, London 1832. Auch in Nordamerika haben Stewart und Brown Einfluss gewonnen. Thomas C. Uphard, Elements of mental philosophy, Portland and Boston 1831. Ueber die Methode der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturforschung, handeln: der Astronom John Herschel, a preliminary discourse on the study of natural philosophy, London 1831 (deutsch von Weinlig, Lpz. 1836), ferner der kantianisirende Verfasser einer trefflichen History of the inductive sciences, 1837 (deutsch von Littrow, 1839—42) Will. Whewell in seiner Philosophy of the inductive sciences, founded upon their history, London 1840, 2. ed. 1852, mit dem entschiedensten Erfolge aber John Stuart Mill, a System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation, London 1843 u. ö. (in's Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1849, zweite deutsche, nach der fünften des Originals erweiterte Auflage, ebd. 1862—63). Für die Rechtslehre und Gesetzgebungspolitik sind von hervorragender Bedeutung die Arbeiten des (an Priestley sich anschliessenden) Jerem. Bentham (1747 — 1832): introduction to the principles of moral and legislation, 1789; Traité de législation civile et pénale pré-

cédé des principes généraux de législation (nach sporadischen Aufzeichnungen des Verfassers französisch bearbeitet von Etienne Dumont), Paris 1801, 2. éd. 1820, in's Englische übersetzt von R. Hildreth, London 1864, in's Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Beneke, Berlin 1830; Théorie des peines et des récompenses, 1812; Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815; Traité des preuves judiciaires, 1823; Deontology or the science of morality, edited by John Bowring, 2 voll. 1834, franz. von Laroche. (Vgl. oben S. 273.) In jüngster Zeit hat auch deutsche Speculation einigen Einfluss gewonnen, der sich namentlich bekundet bei J. H. Stirling, the secret of Hegel, London 1865. Durch Arbeiten zur Geschichte der Philosophie haben ausser dem oben (S. 126) erwähnten Mackintosh besonders Whewell in seinen Lectures on the history of moral philos. in England, London 1852, und Elements of Morality, including Polity, London 1854 u. ö., Blakey, Lewes, Grote und Andere sich verdient gemacht. Von grossem philosophischem Werthe ist Buckle, History of Civilisation in England, London 1857—60 (aus dem Engl. übers. von Arnold Ruge, Leipzig 1860), wie auch J. W. Draper, History of the intellectual development of Europe, New-York 1864; auch haben eine über ihren nächsten praktischen Zweck weit hinausreichende philosophische Bedeutung nationalökonomische Untersuchungen, wie die von Thomas Robert Malthus, Essay on the principles of population, London 1798 u. ö., David Ricardo, principles of political economy and taxation, London 1817, wie auch von dem Amerikaner H. C. Carey, principles of social science, 3 vls, Philadelphia 1859. Vgl. Friedr. Alb. Lange, John Stuart Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey, Duisburg 1866. Eine auch in Deutschland und Frankreich lebhaft geführte naturphilosophische Controverse hat die Schrift von Charles Darwin: On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle of life, London 1859 (deutsch von Bronn, Stuttgart 1860), hervorgerufen.

Die französische Philosophie in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts wird von Damiron auf drei Hauptrichtungen zurückgeführt: die sensualistische, theologische und eklektisch-spiritualistische. Die sensualistische Schule, aus dem achtzehnten Jahrhundert in das neunzehnte hinüberragend, fand in Cabanis, Destutt de Tracy und Laromiguière (s. oben S. 121) ihre letzten Hauptvertreter. Zu der theologischen Schule gehören (ausser St. Martin und anderen Böhmisten, s. o. S. 29) der Graf Jos. de Maistre (1753—1811), der Vicomte L. G. A. de Bonald (1754—1840; oeuvres, Par. 1817—19), der Priester de Lamennais (1782—1854; paroles d'un croyant, Paris 1834, etc.; vgl. über ihn Blaize, essai biogr. 1858, Binaut in der Revue des deux mondes, 1860 und, wie auch über de Maistre, 1861) und Andere, deren Werke grossentheils mehr der Geschichte der Religion, der Politik und der Litteratur, als der Geschichte der Philosophie angehören, ferner Bautain (philosophie du Christianisme, 1835; psychologie expérimentale, 1839; philosophie morale, 1842; la morale de l'Evangile comparée aux divers systèmes de morale, 1855; philosophie des lois au point de vue chrétien, Par. 1860; la conscience, 2. éd. Par. 1861). Die eklektisch-spiritualistische Schule ist von Pierre Paul Royer-Collard (1763—1845; 1811—13 Professor am Collège de France; vgl. über ihn A. Philippe, R.-C., Paris 1858, und Barante, la vie polit. de R.-C., ses discours et ses écrits, Paris 1861) begründet worden, der im Anschluss an den schottischen Philosophen Reid (Untersuchungen über den menschlichen Intellect nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes) den Sensualismus und Skepticismus zu widerlegen unternahm, freilich mehr rednerisch, als untersuchend verfuhr. Mit der schottischen Philosophie suchte Victor Cousin, der „philosophe-orateur", einzelne Elemente der deutschen Speculation zu verschmelzen, insbesondere Hegel's geschichts-

philosophisches Entwicklungsprincip, und liess seinen eklektischen Spiritualismus als eine Erneuerung des Cartesianismus gegenüber dem Sensualismus des achtzehnten Jahrhunderts erscheinen. Oeuvres de V. Cousin, 5 séries: I.—II.: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Par. 1846—48, III.: Fragmens philosophiques, 1847—48, IV.: Littérature, 1849, V.: Instruction publique, 1850. Ueber Cousin handelt C. E. Fuchs, die Philosophie V. C.'s, Berlin 1847, A. Aulard, études sur la philosophie contemporaine: M. Victor Cousin, Nantes 1859, und J. E. Alaux, la philosophie de M. Cousin (bildet einen Theil der Bibliothèque de philosophie contemporaine), Par. 1864; öfters nimmt auf seine Doctrin J. B. Meyer Bezug in Referaten in der Fichte'schen Zeitschrift, insbesondere auch in Band XXXII, 1858, S. 276—290: Cousin's philos. Thätigkeit seit 1853. Im Wesentlichen huldigen der gleichen Richtung auch Maine de Biran, der in dem Willen das Wesen der Seele findet (Oeuvres philos. de M. de B., hrsg. von Cousin (unvollständig) Paris 1841; über ihn handelt E. Naville, M. d. B., sa vie et ses pensées, Paris 1857) und Théodore Simon Jouffroy, welcher Letztere Mélanges philosophiques, Paris 1833 — 42, und Cours de droit naturel, Par. 1834—35, verfasst, auch Reid's Oeuvres, Par. 1836, und Stewart's Esquisses de philosophie morale, 3. éd. 1841, in französischer Uebersetzung herausgegeben hat. Unter Cousin's zahlreichen Schülern hat sich Bouillier besonders durch seine umfassende und genaue Darstellung der Geschichte des Cartesianismus verdient gemacht. Andere, wie Ravaisson, Hauréau, Rémusat, Damiron, Saisset, Janet, J. Simon, sind durch ihn besonders zu kritischen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie angeregt worden. Emile Saisset, der Uebersetzer des Spinoza, hat auch einen Essai de philosophie religieuse, Paris 1859, erscheinen lassen. Paul Janet hat den Büchner'schen Materialismus einer Kritik unterworfen: le matérialisme contemporain, examen du système de Buchner (bildet einen Theil der Bibliothèque de philos. contemporaine), Paris 1864 (deutsch von K. A. von Reichlin-Meldegg, mit einem Vorwort von I. Herm. Fichte, Paris und Leipzig 1866), auch eine philosophie du bonheur, Paris 1864, verfasst. Um die Kenntniss der Geschichte der neueren Philosophie und insbesondere auch der deutschen Philosophie hat sich Chr. Bartholmèss (1815—1856) sehr verdient gemacht; ausser der oben (S. 96) citirten Schrift desselben sei hier noch erwähnt die (im theistischen Sinne verfasste) Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855. Besonders durch den Kantischen Kriticismus ist der Standpunkt von Charles Renouvier, Essais de critique générale, Paris 1854, bedingt. Pierre Leroux, der eine Réfutation de l'eclecticisme, Paris 1839, und eine Schrift de l'humanité, Paris 1840, verfasst hat, hat (wie auch Proudhon, 1809 — 1865) in seine socialistische Doctrin manche aus der deutschen Philosophie, insbesondere aus dem Hegelianismus stammenden Gedanken aufgenommen. Mit den philosophischen Problemen berühren sich vielfach die nationalökonomischen Untersuchungen Bastiat's und Anderer. Der Einfluss deutscher Speculation bekundet sich in mehrfachem Betracht bei Ernest Renan, H. Taine, Jules Michelet (Bible de l'humanité, Paris 1864) und anderen französischen Denkern der Gegenwart, auch bei E. Vacherot, la métaphysique et la science, Paris 1858, 2. éd. Paris 1862. Gründer eines eigenthümlichen, an die mathematischen Wissenschaften sich eng anschliessenden philosophischen Systems ist Auguste Comte (1795 — 1857; über ihn handelt E. Littré, Paris 1863), der die Theologie, Metaphysik und exacte Forschung als drei auf einander folgende Entwicklungsstufen betrachtet: Cours de philosophie positive, Paris 1839—42; Système de politique positive, 1851—54.

In Belgien herrscht an der Universität zu Brüssel der Krauseanismus, früher durch Ahrens, jetzt durch Tiberghien vertreten. Leroy in Lüttich hat eine

Schrift über die Philosophie im Lütticher Lande während des 17. und 18. Jahrhunderts verfasst, Liége 1860. In Gent vertrat früher Huet, ein Schüler von Bordas-Dumoulin, den modernen Cartesianismus, ebenso Huet's Schüler Callier; der jetzt dort lehrende Joseph Delboeuf hat sich mit Untersuchungen zur Philosophie der Mathematik, zur Logik und zur Theorie der Sinneswahrnehmung beschäftigt (Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liége 1860; Essai de logique scientifique, prolégomènes, suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liége 1865; Abhandlungen in den Bulletins der Brüsseler Akademie über Sinnestäuschungen, über die Farbenscala, ferner über das psycho-physische Maass etc.). In Löwen vertrat Ubaghs einen supranaturalistischen „Ontologismus", der jedoch, wie in Deutschland der Güntherianismus, in gewissen Beziehungen der Kirche Anstoss gab und besonders durch die Jesuiten bekämpft wurde, welche Letzteren auch in Namur und Gent philosophischen Unterricht ertheilen. Von grosser philosophischer Bedeutung sind Laurent's völkerrechtliche und culturhistorische und Quételet's criminal- und überhaupt moral-statistische Untersuchungen. In Holland herrscht das durch Franz Hemsterhuis (1720–90) und Daniel Wyttenbach (1746—1820) empfohlene populäre Philosophiren im Anschluss an die Alten vor. Ausser Arbeiten zur Geschichte der Philosophie von Roorda und Anderen sind besonders die Untersuchungen zur Logik, Aesthetik und Religionsphilosophie von C. W. Opzoomer zu erwähnen. In Dänemark hat, wie früher der Kantianismus und Schellingianismus, so neuerdings auch der Hegelianismus Anhänger gewonnen. In Schweden, insbesondere an der Universität zu Upsala, wurde die Kantische Philosophie durch D. Boëthius vertreten, die Fichte'sche und Schelling'sche durch Benjamin Höijer; auf den Leibnitzianismus ist C. J. Boström zurückgegangen; ein Schüler Boströms ist Ribbing, der über Plato geschrieben hat (s. o. I, § 40). Den Hegelianismus vertreten Borelius in Calmar und M. J. Monrad in Christiania. In Siebenbürgen hat Beneke's Psychologie und Pädagogik, in Polen und Ungarn der Hegelianismus Einfluss gewonnen. Auch in Russland hat sporadisch die deutsche Philosophie Eingang gefunden. Von neugriechischen Schriften verdient u. a. Erwähnung: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ* (damals Senatssecretair der ionischen Inseln), *ἐν Κερκύρᾳ* 1863. In Spanien herrscht ein gemilderter Scholasticismus, der mit der abstrusen Form zugleich vieles von der alten Strenge und Tiefe verloren hat. Zu den bedeutendsten Vertretern desselben gehört Balmes, dessen Schriften grossentheils durch Lorinser in's Deutsche übertragen worden sind.

Eine rege philosophische Thätigkeit bekundet sich in jüngster Zeit in Italien. Nachdem bereits im achtzehnten Jahrhundert Cesare Beccaria (1735—93; dei delitti e delle pene, Monaco 1764) und Gaetano Filangieri (1752—1788; la scienza della legislazione, Napoli 1781—88) die Forderung einer Reform der Gesetzgebung im liberalen Sinne auf philosophische Gründe gestützt hatten, hat sich im gegenwärtigen Jahrhundert um die Rechtsphilosophie besonders Giovanni Domenico Romagnosi (1761 — 1835) verdient gemacht, der auch auf dem Gebiete der Psychologie, der Erkenntnisslehre und der Geschichte der Philosophie erfolgreich gearbeitet hat. Elementi di filosofia, Mess. 1821. Genesi del diritto penale, 4. Aufl. Florenz 1832. Che cosa è la mente sana, Mailand 1827. Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana, Mailand 1828. Opere, Florenz 1832 — 35; Mailand 1836 — 45. Romagnosi bekämpft nicht nur die Voraussetzung angeborener Ideen, sondern auch die der angeborenen abstracten Seelenvermögen; er erklärt es (che cosa etc., Milano 1827, p. 79, citirt von Beneke a. a. O. S. 296) für einen enor-

men Missgriff, die abstracten Allgemeinheiten der Wirkungen als reale wirkende Ursachen eben dieser Wirkungen anzunehmen. Der Neapolitaner Pasquale Galuppi (1774—1846) hat hauptsächlich die Erkenntnisslehre mit kritischer Rücksicht auf Kant, wie andererseits auf schottische und französische Philosophen bearbeitet. Galuppi, Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze, Napoli 1819; Elementi di filosofia, Messina 1821—27; Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia, relativamente a' principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente, Messina 1827, auch Lezioni di logica e metafisica und Filosofia della volontà. An die schottische und französische Ideologie schliesst sich Gioja an, Ideologia, Milano 1822 — 23, wie auch Antonio Rosmini-Serbati aus Roveredo (1797 — 1855; vgl. über ihn E. Gorelli, Ant. Rosmini, Torino 1861), Nuovo saggio sull' origine delle idee, Rom 1830, auch Mailand 1836—37 u. ö.; il rinnuovamento della filosofia in Italia, Mailand 1836, 2. Aufl. 1840. Filosofia del diritto, 1839—41. Zu seinen Anhängern gehört Ruggiero Bonghi, der die Metaphysik des Aristoteles und Schriften Plato's übersetzt, auch Briefe über die italienische Litteratur verfasst und (auf Rosmini's Landsitz und Kloster Stresa am Lago maggiore gehaltene) philosophische Gespräche (Le Stresiane) in freier Darstellung veröffentlicht hat, ferner u. A. auch der Dichter Manzoni. An Royer-Collard schliesst sich der Rechtsphilosoph P. E. Imbriani an (der jüngere Imbriani, Vittorio, ist Litteraturhistoriker). Unter dem Kantischen Einfluss steht Mazzarella (Critica della scienza, 1860). Vincenzo Gioberti (1801 — 1852; über seine Doctrin handelt Spaventa, la filosofia di Gioberti, Napoli 1863, der jedoch vielleicht zu sehr Gioberti's Gedanken als den Hegel'schen verwandt erscheinen lässt), der durch Vertretung der nationalen Idee einflussreich gewordene Politiker, hat in seiner Schrift: Introduzione allo studio della filosofia, 1840, in seiner Protologia (publ. per cura di G. Massari, Torino 1857), Filosofia della rivelazione und Riforma cattolica della chiesa eine freie Allianz zwischen dem kirchlichen Glauben und der durch Intuition das Göttliche erfassenden Vernunft erstrebt; er will in der Philosophie einen „Ontologismus" an die Stelle des „Psychologismus" setzen. Mit Gioberti's Richtung ist die des Metaphysikers Terenzio Mamiani verwandt (della filosofia italiana; Ontologia; Dialoghi di scienza prima, Par. 1846). Auf den kirchlichen Lehranstalten herrscht der Thomismus, unter dessen Vertretern der Pater Liberatore (s. o. Grdr. II, 2. Aufl., § 31, S. 193) hervorragt; auch Sanseverino (philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862), de Crescenzio, die Rechtsphilosophen Taparelli und Audisio und Andere sind Thomisten. Eine antikirchliche Richtung vertreten insbesondere Giuseppe Ferrari, der Vico's Werke herausgegeben und eine Schrift: la filosofia della rivoluzione verfasst hat, und Ausonio Franchi, der Verfasser der Schriften: la filosofia delle scuole italiane; il rationalismo del popolo, Genova 1856, seconda edizione, Losanna 1862; la religione del secolo XIX., seconda edizione, Losanna 1860. Für Verbreitung der Hegel'schen Philosophie wirken Desanctis, Marselli, d'Ercole, del Zio, der Rechtsphilosoph Salvetti, der Aesthetiker Tari (Estetica ideale, Napoli 1863) und Andere, namentlich auch Vera und Spaventa. A. Vera hat unter anderm geschrieben: Introduction à la philosophie de Hégel, Paris et Londres 1855, 2. éd. 1865. Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Par. 1856. Logique de Hégel, traduite pour la première fois de l'allemand et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel, Paris 1859. Prolusioni alla storia della filosofia ed alla filosofia della storia, Milano 1861. L'Hégélianisme et la philosophie, Paris 1862. Mélanges philosophiques, Par. 1862. Philosophie de la nature de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et de notes perpétuelles, Par. 1864—66. Prolusioni alla storia della filosofia, Parigi 1863.

Prolusioni alla filosofia della storia, Parigi 1864. Essai de philosophie Hégélienne, introduction à la philosophie de l'histoire (bildet einen Theil der Bibliothèque de philos. contemporaine), Paris 1864. Hauptsächlich durch anregenden Unterricht übt Spaventa eine mächtige Wirksamkeit an der Universität zu Neapel. Ausser der oben erwähnten Schrift über die Philosophie des Gioberti hat er verfasst: Carattere e sviluppo della filosofia Italiana dal secolo XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860, ferner: Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli 1861, worin er, um die philosophischen Probleme klar in's Bewusstsein treten zu lassen, eine kritische Uebersicht über die Geschichte der neueren Philosophie bis auf Hegel und Gioberti giebt.

Berichtigungen und Zusätze.

Theil I, 2. Auflage.

S. 127, Z. 25 v. u. l.: exoterisch aber in dem Sinne: populär, an das Publicum, *πρὸς ἕτερον*, sich wendend, seinem Bedürfniss in didaktischem (und auch in künstlerischem) Betracht accommodirt, im Gegensatze zu dem, was *τῷ φιλοσοφοῦντι καὶ ζητοῦντι πρὸς ἑαυτὸν μέλει* (nach Top. VIII, 1, 155 B, 9; Anal. post. I, 10, 76 B, 24; Polit. VII, 3, 1325 B, 29; vgl. Thurot in Jahn's Jahrb. 81, 1860, S. 749 f.). Ebd. Z. 6 v. u. l.: Gegensatz zwischen dialektischer Darstellung für das Publicum und eigenem Philosophiren (nebst dem schmucklosen, nur die apodiktische Gedankenverkettung wiedergebenden Verlautbaren und Aufzeichnen desselben).

Theil II, 2. Auflage.

S. 107, Z. 20 v. u. l. Hofschule st. Hochschule.

S. 121, Z. 18 v. o. l. 112 st. 9.

S. 207, Z. 17 v. o. l. 1269 st. 1279.

S. 227, Z. 1 v. o. l. nach 1337 st. um 1357.

S. 229, Z. 6 v. o. l. 1269 st. 1296.

Theil III.

S. 2, Z. 10 v. o. l. Mannheim 1854 ff. st. Darmstadt 1853 ff.

S. 12, Z. 4 v. u. l. 1670 und 1674 st. 1674.

S. 16, Z. 17 v. o. l. Samuel st. Simon.

S. 17, Z. 7 v. u. l. Adolf Planck st. Planck. Ebd. f. h.: Constantin Schlottmann, de Phil. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Ph. Mel. als Mathematiker und Physiker, Wittenberg 1865.

S. 22, Z. 4 v. u. l. Card. st. Cand. Ebd. Z. 2 v. u. f. h.: R. Zimmermann, der Cardinal N. Cus. als Vorläufer Leibnitzens, aus den Sitzungsber. der Wiener

Akad. d. Wiss. bes. abgedr., Wien 1852. Ebd. Z. 1 v. u. f. h.: T. Stumpf, die polit. Ideen des N. v. C., Köln 1865. Jos. Klein, über eine Handschrift des N. v. C., Berlin 1866.

S. 28, Z. 25 v. o. f. h.: von Alessandro d'Ancona (mit einer vorangeschickten Abh. über Campanella's Leben und Lehre). Ebd. Z. 27 v. o. l. vita st. acta. Ebd. Z. 28 v. o. f. h.: vgl. Mamiani's Dialog über Campanella in seinen Dialoghi di scienza prima, Par. 1846, und Spaventa's Aufsätze über Campanella im Cimento, 1854.

S. 32, Z. 23 f. h.: Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Commentar zu des Hugo Grotius Schrift de jure belli ac pacis heraus. Ebd. Z. 28 f. h.: Hartenstein in den Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss. 1860.

S. 44, Z. 15 v. u. f. h.: J. N. Huber, die Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes, Augsburg 1854. Ebd. Z. 12 v. u. f. h.: Chr. A. Thilo, die Religionsphilosophie des Descartes, in der Zeitschr. f. exacte Philos., Bd. III, Leipzig 1862, S. 121—182.

S. 45, Z. 11 v. o. f. h.: Chr. A. Thilo, über Mal.'s religionsphilos. Ansichten, in der Zeitschr. f. exacte Philos. IV, 1863, S. 181—198 und S. 209—224.

S. 54, Z. 27 v. u. f. h.: Sturm in Altdorf. Ebd. Z. 6 v. u. l. Faugère. Ebd. Z. 5 v. u. l. Bossut. Ebd. Z. 2 v. u. f. h.: Neander in: Wiss. Abh. hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 58—73 und S. 74—91.

S. 60, Z. 23 v. u. l.: in den Denkschriften der Berliner Akad. der Wiss. 1849, wiederabgedr. im II. Bande der Hist. Beitr. Ebd. Z. 20 v. u. f. h.: wiederabgedr. in: Hist. Beitr. zur Philos., Bd. II, Berlin 1855, S. 1—30. Ebd. Z. 12 v. u. l.: das Blinde und das Bewusste als niederer und höherer Grad der Beseeltheit (vgl. Eth. II, prop. 13: omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt) zu unterscheiden sei, denen innerhalb der Ausdehnung die elementare Form und Bewegung und die complicirtere (die letztere besonders im Gehirn) entsprechen.

S. 61, Z. 7 v. o. f. h.: Bd. VI, S. 389—409, Bd. VII, S. 60—99.

S. 62, Z. 26 v. u. f. h.: der ein Fragment geblieben ist.

S. 71, Z. 27 v. u. l.: transscendente (in Anderes übergehende) Ursache.

Z. 74, Z. 27 v. u. l. dieselben st. dieselbe.

S. 79, Z. 17 v. o. l. de st. des. Ebd. Z. 18 v. u. f. h.: M. W. Drobisch, über Locke, den Vorläufer Kant's, in: Zeitschr. f. exacte Philos. II, Leipzig 1861, S. 1—32. Ebd. Z. 5 v. u. f. h.: ed. by A. C. Fraser, London 1864.

S. 88, Z. 12 v. u. l. Toland.

S. 89, Z. 23 v. u. l. Fulgurationen.

S. 93, Z. 9 v. o. f. h.: R. Zimmermann, über L.'s Conceptualismus, ebd. 1854 (aus den Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss. bes. abg.). Ebd. Z. 10 v. o. f. h.: H. Sloman, L.'s Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung, Leipzig 1857. Ebd. Z. 13 v. o. f. h.: Emile Saisset, discours sur la philos. de L., Paris 1857. Ebd. Z. 17 v. o. f. h.: Ueber L.'s Religionsphilosophie handelt C. A. Thilo in der Zeitschr. f. exacte Philos. V, 1864, S. 167—204.

S. 94, Z. 18 v. u. nach sich f. h.: der Sache nach.

S. 95, Z. 9 v. o. l.: erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II., Sect. II., Lemma 2 seiner „Principia“. Ebd. Z. 25 v. o. l.: Leibnitz später, allerdings

durch mehrfache Newton'sche Andeutungen sehr wesentlich gefördert, jedoch in der Weise der Betrachtung und Bezeichnung und in dem Rechnungsverfahren unabhängig von Newton. Ebd. Z. 9 v. u. f. h.: Vgl. Montucla, Gesch. der Math. III., S. 109; C. I. Gerhardt, die Entdeckung der Differentialrechnung, Halle 1848, die Entd. der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman in der oben angeführten Abhandlung über L.'s Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung.

S. 96, Z. 17 v. u. l.: war er vielleicht in den Adelstand erhoben worden; die Reichsfreiherrnwürde scheint ihm 1712 oder 1713 ertheilt worden zu sein, doch ist die Sache sehr zweifelhaft. Vgl. Bergmann, Leibnitz in Wien, in: Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wiss., Bd. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrath und dessen Besoldung, ebd. XXVI, 1858, S. 187—204.

S. 103, Z. 8 v. o. l.: Grösse der lebendigen Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progressus in einer jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (lex de conservanda quantitate directionis, s. Erdmann's Ausg. S. 108, 133, 702).

S. 105, Z. 12 v. o. l.: Den Kern der in seinen Nouveaux essais sur l'ent. hum. geäusserten Bemerkungen. Ebend. Z. 14 hinter anerkennt sollte die Parenthese geschlossen werden.

S. 107, Z. 1 v. u. l.: des Spinoza gebildet (mit dem Letzteren, wie sich aus van Vloten Supplem. ergiebt, auch mehrere der in der bekannten Sammlung enthaltenen Briefe gewechselt) hat.

S. 109, Z. 21 v. o. l. 1673 st. 1573.

S. 111, Z. 21 v. u. l. 1744 st. 1714. Ebd. Z. 11 v. u. f. h.: über dessen Standpunkt neuerdings Paul Hecker handelt: über die religiöse Entwicklung Friedrich's des Grossen, Augsburg 1864.

S. 112, Z. 5 v. u. f. h.: (die übrigens auch bei Leibnitz in ähnlicher Weise sich findet). Ebd. Z. 2 v. u. f. h.: Schwarz, G. E. Lessing als Theolog, Halle 1854; R. Zimmermann, Leibnitz und Lessing (aus den Sitzungsber. der Akad.), Wien 1855.

S. 113, Z. 18 v. u. l.: Condillac ausgebildet, der alle psychischen Functionen als umgebildete Sinneswahrnehmung auffasst und demgemäss auch die innere Wahrnehmung aus der äussern oder sinnlichen entspringen lässt.

S. 117, Z. 18 v. o. f. h.: Vgl. Rousseau'sche Studien, von Emil Feuerlein, in der Zeitschr.: der Gedanke, 1861 ff.

S. 119, Z. 23 v. o. f. h.: Vgl. auch den Artikel von Rosenkranz über Diderot's Dialog: Rameau's Neffe, in der Zeitschr.: der Gedanke, V., 1864, S. 1—25.

S. 120, Z. 21 v. u. f. h.: Ueber Robinet handelt (ausser Damiron a. a. O. u. A.) insbesondere Rosenkranz, in der Zeitschr.: der Gedanke, I., 1861, S. 126 ff.

S. 121, Z. 14 v. o. l. Laromiguière.

S. 123, Z. 25 v. o. l. thoughts.

S. 131, Z. 5 v. u. l. Widmung st. Vorrede.

S. 132, Z. 20 v. o. f. h.: (Man nennt gegenwärtig bekanntlich m. v die „Quantität der Bewegung" und m. v^2 die „lebendige Kraft". Ebd. Z. 30 v. o. l. Gleichheit st. Proportionalität.

S. 133, Z. 21 v. o. l. Heft 4 st. Heft 1. Ebd. Z. 22 v. o. l. quarundam. Ebd. Z. 32 v. o. l.: ist erschienen st.: ist angekündigt.

S. 135, Z. 4 v. o. l. VII. st. 7.

S. 137, Z. 11 v. u. l. der des st. des. Ebd. Z. 8 v. u. l. sein st. seien.

S. 140, Z. 21 v. u. l. Wieland st. Winland.

S. 156, Z. 3 v. o. l. wären st. wäre.

S. 163, Z. 16 v. o. f. h.: noch näher steht sie der von Kant in der „Monadologia physica" entwickelten Ansicht.

S. 164, Z. 14 v. o. l. Antinomien.

S. 169, Z. 9 v. u. f. h.: über das Verhältniss der Kantischen Ethik zur Aristotelischen (ausser einzelnen der Grdr. I., § 50 citirten Abhandlungen) Traugott Brückner, de tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, diss. inaug., Berol. 1866.

S. 170, Z. 2 v. o. l. Hauptwerk st. Hauptzweck.

S. 191, Z. 8 v. o. l. aus st. auf.

S. 207, Z. 21 v. o. l. zu sich im Hinblick auf die Welt st. zur Welt.

S. 217, Z. 27 v. o. l. précédée st. précis.

S. 261, Z. 9 v. o. l. dass st. das. Ebd. Z. 10 v. o. l. den st. dem.

S. 264, Z. 14 v. o. f. h.: (In der That aber ist nicht eine Punctualität der Seele, sondern die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen in dem Sehfelde oder dem Bewusstseinsraume der Grund der Einheit des Bewusstseins.)

S. 266, Z. 3 v. o. f. h.: sofern unter e, wie es üblich ist, die Basis der natürlichen Logarithmen verstanden wird.

S. 267, Z. 5 v. u. l. 1853 st. 1854. Ebd. Z. 4 v. u. l. S. 313–351.

S. 271, Z. 5 v. o. l. Stiedenroth's „Theorie des Wissens", Göttingen 1819, st. Stiedenroth's Psychologie.

S. 288, Z. 5 v. o. l.: Christian Hermann Weisse (gest. 19. Septbr. 1866). Ebd. Z. 10 v. o. l.: 1855–1862 st. 1855.

S. 299, Z. 17 v. o. f. h.: 2. Aufl., ebd. 1866, Gott und der Mensch, ebd. 1866.

S. 302, Z. 4 v. u. f. h.: Oeuvres inédites de Maine de Biran, publ. par Ernest Naville, avec la collaboration de Marc Debrit, 3 vls., Paris 1859.

Register *).

A.

---

*) Nur die Namen der im Grundriss erwähnten Philosophen (nicht die der Historiker der Philosophie und Litteratoren) sind in dieses Register aufgenommen worden. Die römischen Ziffern (I, II, III.) bezeichnen die Theile des Grundrisses, die arabischen die Seiten, und zwar bei Theil I. und II. die der zweiten Auflage, neben welcher die erste (besonders die von Theil I.) wegen ihrer Unvollständigkeit und wegen der in ihr enthaltenen Irrthümer als antiquirt gelten muss. Doch sei hier bemerkt, dass einander entsprechen:

Erste Aufl.	Zweite Aufl.	Erste Aufl.	Zweite Aufl.
Theil I.	Theil I.	Theil II.	Theil II.
S. 1— 10	S. 1— 12	S. 3— 4	S. 3— 4
13— 14	15— 18	(II^{a}.) 4— 15	4— 17
15— 22	19— 29	15— 66	17— 72
22— 48	29— 67	66— 90	72—103
49—153	67—196	(II^{b}.) 1— 75	103—180
154—188	196—234	75—104	180—229
191—193	235—237	104—110	229—236

C (siehe auch K).

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K (siehe auch C).

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

